

**PSICOANALISIS DE FREUD
Y RELIGION
Estado actual de ambigüedades por resolver**

José Juan Del Col, sdb

**Instituto Superior “Juan XXIII”
Bahía Blanca**

1995

(El presente estudio trae la versión anterior a la que fue publicada en 1996, como coedición del Instituto Superior “Juan XXIII” y del Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco” de Buenos Aires)

PSICOANÁLISIS DE FREUD Y RELIGIÓN

PROLOGO

El estudio que aquí se ofrece versa sobre psicoanálisis de Freud y religión. Fue motivado por la predominancia que en la Argentina sigue teniendo dicho análisis sobre otras psicoterapias. La relación con la religión puede parecer extraña, ya que Freud fue ateo confeso. Pero paradójicamente, experimentó siempre gran interés por la temática religiosa. En sus obras, esta aflora a menudo, y a veces se perfila nítida y ampliamente.

Es lógico entonces que la *American Psychological Association (APA)* haya abierto una División, la 36ª, que agrupa a los *Psychologists Interested in Religious Issues* (psicólogos interesados en temas religiosos) y que la *Società Italiana di Psicologia* tenga en su seno la *Divisione Scientifico-professionale Psicologia e Religione*.

Es cierto que en 1987 un artículo publicado en la revista *American Psychologist* (p. 822-824), daba a conocer que la División 36ª estaba colocada en el último lugar en la escala de los intereses. Esto es explicable, si se tiene en cuenta que unas corrientes de la psicología moderna manifiestan un notable desinterés por la problemática religiosa, a la que consideran una mera especulación metafísica.

Pero, en cambio, numerosas ciencias antropológicas han incrementado su interés hacia el fenómeno religioso, como lo atestiguan, por ej., las bibliografías de Meissner (1961), Capps-Rambo-Ransohoff (1976), Vande Kemp (1985), Hurd (1986). Freud, Jung, Fromm, James, Maslow, Allport y Frankl son representantes altamente calificados de este interés por lo religioso, diversamente concebido, pues se va desde la concepción freudiana de la religión como "neurosis obsesiva de la humanidad" hasta la concepción frankliana de la religión como ámbito privilegiado para individuar y realizar el sentido de la propia existencia (Fizzotti, 1991; Fizzotti, 1992).

También fuera del ámbito propio de la psicología se advierte sea el desinterés sea el interés por lo religioso. En cuanto al desinterés, basta aludir al secularismo o indiferentismo religioso o incluso ateísmo, sobre todo de tipo práctico. Ya el Concilio Vaticano II, en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*), calificaba el ateísmo como "uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo" (19a: Molina Martínez, 1978, s. v. ateísmo), y que se presenta no raras veces "como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo", encontrándose expresado en niveles filosóficos y, en muchas regiones, inspirando ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil (7c: ib.). Recientemente, Juan Pablo II, en un discurso a obispos argentinos, se refirió al secularismo como un "factor operante en la cultura contemporánea, que anida en la mente y el corazón de los hombres" (*L'Osservatore Romano*, 10 de febrero de 1995, p. 7). Obvia consecuencia de este fenómeno es el indiferentismo religioso.

En cuanto al interés por lo religioso, son igualmente claros los indicadores en nuestra cultura contemporánea. Así, en la Iglesia Católica es llamativo el compromiso por una nueva evangelización, asumido primeramente en América Latina ante la celebración del V Centenario de la llegada del Evangelio al continente americano y adoptado después a escala mundial ante el gran Jubileo del año 2000. Fuera de la Iglesia Católica, se da el auge de la así llamada "Iglesia electrónica" en los Estados Unidos y desde ese país, el avance arrollador de los sectas o nuevos movimientos religiosos, el expandirse de la Nueva Era (New Age). Es esta un movimiento que, como dice el cardenal Godfried Danneels, "ha desbordado desde California como una marea que invade el mundo entero", viniendo a ser "una religión a todos los vientos" (Danneels, *Cristo o Acuario*, en *Criterio*, 27 de junio de 1991). Practica la hospitalidad hacia todas las religiones: es una super-religión que planea por encima de todo dogma, autoridad, clero y libros sagrados. Pretende responder a sueños que operan en el trasfondo del hombre: sueños de un mundo sin conflictos en una era paradisíaca; de unidad, reconciliación y fraternidad universales; de fusión con Dios y con el cosmos (ib.).

La Nueva Era y todas las sectas o nuevos movimientos religiosos están delatando la existencia de necesidades espirituales no identificadas o no captadas por la Iglesia y otras instituciones religiosas tradicionales. Están delatando asimismo la búsqueda de identidad cultural en un período, como el nuestro, de profundos cambios culturales. Están delatando la búsqueda de respuestas a los problemas existenciales y de remedios al fracaso y el sufrimiento (Arinze, 1991). Es un retorno o repunte de lo sagrado, de lo religioso, si bien en medio de desviaciones. Justamente decía el Sumo Pontífice en el discurso citado que, "mientras continúa avanzando la secularización de muchos aspectos de la vida, se percibe también una nueva demanda de espiritualidad, expresión de la condición religiosa del hombre y signo de su búsqueda de respuestas a la crisis de valores de la sociedad occidental" (*L'Osservatore Romano*, 10 de febr. de 1995, p. 7). Pero añadía el Papa: "Hay que tener presente, sin embargo, que no faltan desviaciones que han dado origen a sectas y movimientos gnósticos o pseudoreligiosos, configurando una moda cultural de vastos alcances que, a veces, encuentra eco en amplios sectores de la sociedad y llega incluso a tener influencia en ambientes católicos" (ib.).

El tema que nos hemos propuesto desarrollar, es decir, la relación entre psicoanálisis freudiano y religión, se encuadra, pues, en el clima espiritual ambivalente, que es característico de la época actual.

Nuestro trabajo se articulará en cuatro secciones:

- La primera, orientada hacia quienes sean profanos en psicoanálisis freudiano o no estén familiarizados con él, contemplará los siguientes tópicos: datos biográficos y contexto cultural de Freud; sus raíces ideológicas; una sinopsis del psicoanálisis; un examen de algunas de sus bases (complejo de Edipo, datos antropológicos y libido); valoración global del psicoanálisis; fortuna del mismo.
- La segunda sección se aboca al tema "psicoanálisis y religión". Previamente, considera la actitud de Freud ante la religión, cuáles son sus escritos sobre religión y cuál es su pensamiento sobre la aplicación del psicoanálisis a temas y cuestiones de religión. Expone luego textos freudianos más significativos sobre temas religiosos.
- La tercera sección trae una serie de anotaciones críticas, relativas a textos consignados en este trabajo y a la psicología freudiana de la religión en general.
- La cuarta sección informa sobre la actitud de la Iglesia ante el psicoanálisis, sea como teoría sea como método de investigación o terapéutico.

Con respecto a la exposición de textos adviértase que nos limitamos a reproducir al pie de la letra o con absoluta fidelidad el pensamiento de Freud. En las anotaciones críticas procuramos proceder con la mayor objetividad, tanto en expresar nuestros propios juicios como en referir o reflejar juicios ajenos.

Somos conscientes de la dificultad que significa el abordaje crítico a un pensador y a una teoría y método muy controvertidos y en que la ambivalencia se asoma a cada rato. Esperamos brindar

material que valga la pena y que ayude a un discernimiento equitativo y a una valoración equilibrada del psicoanálisis de Freud, cuya teoría y método han provocado en nuestra época una especie de revolución en el campo de la psicología y cultura. Desde luego, agradeceríamos cuantas observaciones y reparos tuvieran a bien hacernos llegar.

Bahía Blanca, 1995.

José Juan Del Col, sdb

PARTE I

FREUD Y PSICOANALISIS

DATOS BIOGRAFICOS Y CONTEXTO CULTURAL DE FREUD

Sigmund Salomon Freud nació el 6 de mayo de 1856 en Freiberg (hoy Příbor), pequeña ciudad de Moravia (región que integraba entonces el imperio de Austria-Hungría y que actualmente forma parte de Checoslovaquia). Hijo de un comerciante de tejidos, de nombre Jacob, pertenecía a una familia judía, que anteriormente había emigrado de Köln a Lituania y después a Galicia. En 1860, habiendo mermado el comercio de la lana en Moravia, la familia se trasladó a Leipzig y poco tiempo después a Viena. Freud tenía entonces cuatro años. Salvo períodos de estancia en el extranjero, vivirá ininterrumpidamente en esa capital hasta 1938, es decir, hasta la ocupación de Austria por Hitler. Emigró entonces a Inglaterra. Murió en Londres, a causa de un tumor maligno y después de varias intervenciones quirúrgicas, el 25 de setiembre de 1939.

En Viena realizó los estudios secundarios entre 1865 y 1873, destacándose por un estilo claro y elegante, característico, que más tarde, en 1930, le valdrá el premio Goethe.

En 1873, ingresó en la Universidad. Decidido inicialmente a inscribirse en la Facultad de Derecho, se inscribió, en cambio, en la de Medicina.

Entre 1876 y 1882, trabajó como asistente voluntario de Ernst Brücke, en el laboratorio de este, llevando a cabo tareas de investigación fisiológica.

Durante su etapa universitaria asistió también a los cursos de filosofía de F. Brentano. Con profundo interés siguió la enseñanza de C. Laus, titular de anatomía comparada; y gracias a él, obtuvo una beca para el centro zoológico de Trieste, donde transcurrió el bienio 1875-1876 estudiando la actividad reproductora de las anguilas.

En los años siguientes continuó su tarea en el Instituto Brücke. Se doctoró en 1881. A causa de la mala situación económica de la familia, se dispuso a ejercer como médico, abandonando el Instituto Brücke e ingresando como ayudante en el Hospital general.

En 1885 fue nombrado libre docente en neuropatología en la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena. Poco después, gracias a su viejo maestro y consejero Brücke, obtuvo una beca para una estadía de cinco meses en París, a fin de especializarse en esa disciplina.

En la clínica de la Salpêtrière, dirigida por J. M. Charcot, Freud descubrió el aspecto psicológico de la neuropatología y se sintió impulsado a profundizar la psicología de la neurosis.

Al regresar a Viena, traía Freud el siguiente inventario ideológico: las causas de la histeria y de cierto número de síntomas de los cuadros considerados neuróticos son psíquicos; tales causas dejan de actuar si por la hipnosis se consiguen efectos catárticos o de descarga; en consecuencia, el fenómeno hipnótico es entitativamente psicológico, y no, como se lo interpretaba, una especie de magnetismo biológico-animal. Tal vez a estas nociones cabría añadir la relativa importancia de la sexualidad como factor desencadenante de los conflictos psíquicos generadores de la histeria.

En 1886 se casó con Marta Bernays, de la que tendrá seis hijos. Tomó de nuevo contacto con J. Breuer, a quien había conocido en el Laboratorio de Brücke y que lo había introducido al método hipnótico. A Breuer se le atribuye haber descubierto la condición psicológica del método catártico. La relación y colaboración con Breuer se interrumpió a raíz de discrepancias a propósito de la hipótesis sexual.

Freud comenzó a trabajar solo. Fue decreciendo su interés por la hipnosis como medio de investigación y tratamiento, y acabó por abandonarla, aun cuando en 1889 había pasado varias semanas en Nancy, tratando de perfeccionar su técnica. A partir de 1892, a los pacientes no

hipnotizables Freud los exhortaba a hablar libremente, a dejar fluir espontáneamente sus ideas y así nació el método de la asociación libre y con él la sustitución de la catarsis motora practicada en París por la catarsis verbal.

En el curso de la praxis terapéutica, Freud fue elaborando la teoría psicoanalítica de la neurosis. Surgieron en él los conceptos de resistencia y de inconsciente: si, en efecto, lo que hace enfermar es olvidado, es porque tiene carácter conflictivo, y si el sujeto, aun en estado de máxima relajación, no consigue recordarlo, es porque algún mecanismo interrumpe el proceso asociativo.

Uno de los momentos de mayor fervor intelectual de Freud lo constituyó el carreo con W. Fliess, otorrinolaringólogo berlinés. Fue este interlocutor quien lo ayudó a madurar la base neurológica de sus hallazgos psicológicos, como asimismo a descubrir el complejo de Edipo y el valor del sueño para detectar el funcionamiento inconsciente de la psique.

En 1902, Freud fue nombrado docente extraordinario en la Universidad. A partir de unas publicaciones suyas, comenzó a formarse en Viena un círculo de colegas de cuya reunión semanal, el miércoles, nació la así llamada "Sociedad de Psicología de los miércoles". Allí acudían entre otros, Adler, Stekel y Otto Rank. Se agregaron, en 1906, Brill de Nueva York, el húngaro Ferenzci y Jones de Londres.

Convocado por Freud, en 1908 se realizó el primer Congreso internacional de psicoanálisis en Salzburgo. El año siguiente, el psicólogo Stanley Hall, director de la Clark University de Worcester (Massachusetts, EE. UU.) invitó a Freud y a Jung a pronunciar una conferencia con motivo del vigésimo aniversario de esta institución.

Iban creciendo los consensos acerca del psicoanálisis, pero también fueron emergiendo disensos, especialmente sobre el papel de la sexualidad en la etiología de los fenómenos psíquicos. A partir del II Congreso, celebrado en Nuremberg (1910), se separó Alfred Adler y más tarde Carl Gustav Jung. Ni el Congreso de Weimar (1911) ni el de Munich (1913) pudieron evitar la ruptura de los fundadores de la llamada Psicología profunda. Una y otra vez, Freud se reservaba el patrimonio de la ortodoxia psicoanalítica, anadiendo a los anteriores, nuevos conceptos, tan importantes como el de la transferencia (*transfert*).

La I Guerra Mundial (1914-1918) trabó el movimiento psicológico internacional, dificultando los contactos con los miembros de otros países y porque muchos analistas tuvieron que prestar servicio militar. Pero ya en la asamblea en el Havre, reunida poco después de finalizada esa guerra, se perfiló el psicoanálisis como movimiento intelectual sin límites, característico del positivismo naturalista y romántico de su fundador.

En el Congreso de Budapest (1918) fueron evidentes las señales de un repunte, tanto a nivel teórico como organizativo. Los años siguientes vieron una notable producción científica de Freud y el comienzo de la publicación de las obras completas de él por parte de la Internationaler psychoanalytischer Verlag. Cabe advertir a este propósito, que entre libros, artículos y escritos varios de Freud se cuentan más de doscientas publicaciones.

El ascenso del nazismo en Alemania asestó un duro golpe al psicoanálisis de Freud: en 1934, sus libros fueron arrojados a las llamas en Berlín, y en 1936 fue confiscado en Leipzig el depósito de la nombrada editorial. En 1938, la anexión de Austria al III Reich volvió cada vez más peligrosa la permanencia de Freud y de su familia en Viena. En un primer momento, Freud se rehusó a emigrar, pero después de un registro de la Gestapo en su casa y un breve arresto de su hija Ana, se decidió a dejar Austria e ir a Londres. Ahí pasó el último año de su vida en casa del hijo Ernst (Poveda Ariño, 1981; Fizzotti, 1992 ...).

INFLUENCIAS IDEOLÓGICAS EN FREUD

Influencia judía

El origen judío y la temprana iniciación a la Biblia dejaron una impronta indeleble en

toda la obra de Freud. Es sintomático que en el ocaso de su vida haya escrito el estudio *Moisés y la religión monoteísta*, en la que proclama de entrada su pertenencia al pueblo judío, aunque luego, más que defender, parece herir a los de su raza, sosteniendo que Moisés era egipcio y murió asesinado por el pueblo al que sacó de Egipto.

En realidad, según uno de sus biógrafos, Bruno Bettelheim, Freud estaba más interesado en hallazgos arqueológicos egipcios que en el desciframiento de las Escrituras bíblicas. Sin embargo, estudiosos autorizados opinan que sin la raíz hebrea de Freud, en la Viena a horcajadas entre el siglo XIX y el XX, no se puede entender en profundidad el psicoanálisis y la revolución que desencadenó en la cultura moderna. Como dice Mario Trevi, estudioso del discípulo de Freud, Carl Gustav Jung, "el aspecto más hebraico del psicoanálisis es la tradición de la interpretación, que nace con la primera tradición oral hebraica, codificada después en el *Talmud*, y que encuentra su más alta expresión en Maimónides, el más grande hermeneuta de la Edad Media". Esto significa que el psicoanálisis es, un poco como el hebraísmo, una continua búsqueda de la verdad más allá de la verdad aparente; es un intento de revivir a niveles siempre más auténticos la propia identidad, que es una continua escucha e interrogación referente a las propias raíces. Hay mucha afinidad entre el método de las libres asociaciones, promulgado por Freud y experimentado en el clásico diván, y el método de discusión rabínica, consistente en citas y acercamientos en torno a lo que palabras e imágenes sugieren (Giuliani, 1992).

Otras influencias

Freud sigue a Rousseau en la idea del salvaje feliz y a Hobbes en el supuesto de la hostilidad fundamental entre los hombres. Escribe Erich Fromm: "En base a su concepto de hombre, el de su deseo innato de goce sexual ilimitado y de su destructividad, Freud tiene que llegar al cuadro del conflicto inevitable entre civilización de un lado y salud mental y felicidad de otro. El hombre primitivo es sano y feliz porque no se siente frustrado en sus instintos fundamentales, pero carece de los beneficios de la cultura. El hombre civilizado más seguro, goza del arte y de la ciencia, pero está condenado a ser un neurótico a causa de la constante frustración de sus instintos, impuesta por la civilización" (cit. por Plaza, 1993, 46).

Toda la teoría de Freud sobre el sexo se basa en la premisa antropológica de que la competencia y la hostilidad mutua son inherentes a la raza humana. Ya Darwin había dado expresión a este principio en la esfera de la biología mediante su teoría de la lucha por la supervivencia. Cabe anotar que fue la sugestión ejercida por las concepciones de Darwin, juntamente con la lectura de un ensayo de Goethe, lo que indujo al joven Freud a estudiar medicina. Catorce años antes de su muerte, Freud dejó escrito en un relato autobiográfico que las ideas de Darwin le parecían prometer un gran progreso hacia la comprensión del mundo. Por cierto, Freud fue darwinista a ultranza, de suerte que los descubrimientos de los etnólogos eran inmediatamente interpretados por él a la luz del evolucionismo. De ahí provino su teoría sobre la estructura instintiva del niño, porque en él "tenía que haber" el germen de lo que se manifestaría después. La "lucha por la existencia" era para él un dato incontrovertible.

Muy pronto Freud se hizo materialista y mecanicista, alentado en esto por su maestro Brücke, quien fuera discípulo de Helmholtz. Adoptó el estilo de las ciencias naturales "exactas" de la época. Y así en su área específica de estudio se aferra a la psicología de los elementos y señala con insistencia el rango científico de sus doctrinas.

Las raíces filosóficas del psicoanálisis se hallan en el culto a la razón, en Spinoza, en Schopenhauer. Freud es un racionalista, obsesionado por la idea de lo racional. Hay quien lo considera el gran representante del racionalismo del siglo XVIII. Creía en una misión mesiánica intelectual. A la larga, nada se resistiría a la razón. Es natural entonces que Freud desconfiara profundamente de todas las religiones (en lo que se muestra claramente su postura dogmática). En particular, rechazaba el precepto típicamente cristiano del amor al prójimo, y lo tenía por imposible.

A continuación veremos qué se entiende por psicoanálisis y, a grandes rasgos, en qué

consiste.

DEFINICION DE PSICOANALISIS

En su *Diccionario de Psicoanálisis*, Laplanche y Pontalis (1981) reproducen esta definición de psicoanálisis que se debe al mismo Freud y se encuentra al principio del artículo de la *Encyclopedie* publicado en 1922:

"Psicoanálisis es el nombre:

1° de un método para la investigación de procesos mentales prácticamente inaccesibles de otro modo;

2° de un método, basado en esta investigación, para el tratamiento de los trastornos neuróticos;

3° de una serie de concepciones psicológicas adquiridas por este medio y que en conjunto van en aumento para formar progresivamente una nueva disciplina científica" (p. 317).

Los autores del Diccionario aludido hacen constar que el psicoanálisis es "disciplina fundada por Freud". En ella, siguiendo a Freud, distinguen tres niveles, correspondientes a estos tres conceptos: método de investigación, método psicoterápico y conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas. He aquí cómo describen estos niveles:

"A) Un método de investigación que consiste esencialmente en evidenciar la significación inconsciente de las palabras, actos, producciones imaginarias (sueños, fantasías, delirios) de un individuo. Este método se basa principalmente en las asociaciones libres del sujeto, que garantizan la validez de la interpretación. La interpretación psicoanalítica puede extenderse también a producciones humanas para las que no se dispone de asociaciones libres.

B) Un método psicoterápico basado en esta investigación y caracterizado por la interpretación controlada de la resistencia, de la transferencia y del deseo. En este sentido se utiliza la palabra *psicoanálisis* como sinónimo de *cura psicoanalítica*; ejemplo: emprender un psicoanálisis (o un análisis).

C) Un conjunto de teorías psicológicas y psicopatológicas en las que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico de investigación y de tratamiento" (p. 316).

En esta descripción aparecen los conceptos de interpretación, resistencia, transferencia y deseo. Es bueno que los aclaremos para entender mejor el alcance del psicoanálisis. En el *Diccionario de Psicoanálisis* se los define así:

Interpretación. - Es la deducción, en base a la investigación analítica, del sentido latente que existe en las manifestaciones verbales y de comportamiento de un sujeto. En la cura, es la comunicación hecha al sujeto con miras a hacer accesible ese sentido latente, según las reglas impuestas por la conducción y evolución de la cura (p. 201).

Resistencia. - "Durante la cura psicoanalítica, se denomina resistencia todo aquello que, en los actos y palabras del analizado, se opone al acceso de este a su inconsciente" (p. 384).

Deseo. - En la concepción freudiana, por deseo se entiende fundamentalmente el deseo inconsciente, ligado a las primeras experiencias de satisfacción. Obsérvese, sin embargo, que el uso hecho por Freud de la palabra *deseo* es más amplio. Así, Freud habla del deseo de dormir, de deseo preconscious e incluso, en ocasiones, formula el resultado del conflicto como el compromiso entre "dos cumplimientos de deseos opuestos, cada uno de los cuales tiene su fuente en un sistema psíquico distinto" (p. 96-97).

Ofrecemos ahora un pantallazo del psicoanálisis freudiano, en atención a eventuales lectores que lo ignoren o que lo conozcan vagamente.

RASGOS PRINCIPALES DEL PSICOANALISIS FREUDIANO

1. Freud estaba convencido de que todas las manifestaciones de la psique están vinculadas entre sí por nexos causales, ocultos a la conciencia, que pueden tener su primera fuente en los antecedentes del individuo, hasta remontarse a los primeros meses de vida. El sujeto madura como la corteza de la tierra, por estratificaciones sucesivas, de modo que el estrato más antiguo está en lo más profundo, sosteniendo y condicionando al más reciente.

2. Tanto en el sujeto normal como en el anormal, existe el "inconsciente". Este es una fuerza compleja, que consta de elementos expulsados de la conciencia (represión) y a los que está vedado salir a flote (censura). ¿A qué se debe esto? De acuerdo a los casos personales por él tratados, observa Freud que el material reprimido son sentimientos que, según los preceptos éticos y estéticos por los que el sujeto se rige, había que calificarlos de malos o indecentes y por eso mismo había que reprimirlos y relegarlos al "desván de trastos inútiles", como se ha llamado, con expresión gráfica, el inconsciente. Y cada vez que tales sentimientos pugnan por emerger a la conciencia, la censura los obliga a volver a su lugar de destierro.

3. Todos los fenómenos psíquicos de carácter individual y social derivan de los instintos, es decir, de impulsos primordiales que no son simples fuerzas fisiológicas, sino componentes mentales, con carácter de espontaneidad, constancia, finalidad y ordenados a activar el comportamiento del individuo en relación con las necesidades biológicas.

Los instintos son regulados por dos principios o tendencias: del placer y de la realidad. En virtud del primer principio, los instintos tienden a la satisfacción inmediata de su impulso; si la satisfacción falla, en virtud de la segunda tendencia se adaptan a la realidad y buscan nuevos desahogos, distintos de los connaturales a su impulso, es decir, se "transfieren" (*transfert*) o se "subliman" (sublimación). Si tampoco son posibles esos desahogos o no se llevan a cabo, entonces la tensión de la fuerza instintual conduce a anomalías nerviosas y psíquicas.

4. Toda forma de actividad humana toma su impulso del instinto sexual, el cual es no solo el primordial que tiene la persona, sino, en realidad, el único. Freud le dio el nombre de libido. Pero no ha de entenderse lo sexual simplemente en el sentido de lo genital, puesto que lo sexual aparece en una gama muy variada de formas. La libido ha de ser caracterizada como "impulso al placer", y representa una fuente de energía psíquica que originará manifestaciones diversas. La evolución de la personalidad corre pareja con la evolución de la libido.

5. Las dimensiones o niveles o sedes en que se realizan los hechos psíquicos son: el Ello, el Yo y el Super-yo.

El Ello (latín: *id*) comprende todas las fuerzas inconscientes básicas. Freud las llama "instintos". Es un conjunto de pulsiones emocionales que, movidas por el "principio del placer", tienden a sus objetivos de un modo imperioso. Forman lo que llamaríamos el estrato animal de la personalidad.

El Yo (latín: *ego*) es la instancia personal que gobierna y controla los impulsos del Ello. Suele identificarse el Yo con el "consciente" de la persona. Así lo hizo Freud en un principio, pero luego se dio cuenta de que "el Yo se ha desarrollado a partir del Ello bajo la persistente influencia del mundo exterior". Es decir: el Yo es una parte del Ello modificada por la interacción de las pulsiones internas y los estímulos externos. Se dice que el Yo está regido por el "principio de la realidad", porque nace de la adaptación a que se ve obligado el Ello con respecto al ambiente. El Yo es el representante del Ello ante el exterior. Entre el Ello y el Yo tienen lugar las fases de represión y censura.

El Super-yo se forma por el antagonismo del Yo con el Ello hacia el quinto año de edad del niño, cuando termina de elaborarse el complejo de Edipo. Y es que el Super-yo se origina de este complejo. Sirve para distinguir al hombre del animal. Está constituido por las normas familiares, sociales, aceptadas pasivamente, sin justificación personal ni toma de conciencia. Es una especie de prolongación del influjo de los padres o del ambiente de la edad infantil; se trata, por tanto, de una conducta moral automática. Según Freud, esta instancia que resulta infantil,

tiende a confundirse con la conciencia moral y la religión. Aunque sea un nivel elevado de la persona, el Super-yo es muy primitivo e inmaduro, y puede convertirse en factor de conflictos por la rigidez y carácter imperativo de sus normas.

6. Los instintos del Ello. Al comienzo creyó Freud que en el Ello había dos instintos: el instinto del Yo y el instinto sexual, es decir, la libido o búsqueda del placer en general. Pero como la libido no es solo del Ello, sino que se refiere también al instinto del Yo (por ej., en forma de narcisismo), admitió Freud otros dos instintos fundamentales: el instinto de vida ("eros") y el instinto de muerte ("thánatos").

El "eros" comprende los instintos sexuales (el amor y conservación tanto de sí como de la especie) y sus sublimaciones. En torno al instinto de muerte hace Freud toda una digresión especulativa. Partiendo de que instinto es el impulso de los seres vivos a producir un estado "más primitivo", entiende que todos ellos propenden a regresar al estado inorgánico. Para Freud, pues, la finalidad de la vida es la muerte. El instinto de muerte se manifiesta en el Yo como tendencia a la autodestrucción y, exteriormente, como agresividad. De la dialéctica entre este instinto y el "eros" salen todas las tendencias que se agitan en el Ello y que impulsan el juego de la vida.

7. La evolución o maduración de la personalidad es interpretada por Freud principalmente en correlación con el desarrollo de la sexualidad en las zonas del cuerpo donde la libido (tendencia al placer) halla mayor y más evidente satisfacción erótica.

Está la zona oral para el período del primero-segundo año de edad; la zona anal para el período del tercero-cuarto año de edad; la zona fálica para el período del cuarto-sexto año de edad. Si los problemas emotivo-afectivos de cada período se resuelven mal o no se resuelven, se puede producir una "fijación" del estadio de maduración, o incluso la regresión al período anterior. Al primer período se atribuyen las funciones autoeróticas y narcisistas de la nutrición (narcisismo), y con transposiciones psíquicas los problemas de la conservación individual. Al segundo período se atribuyen las funciones de la regulación intestinal, y como transposiciones psíquicas los problemas de las sollicitaciones ambientales: mecanismos de la pasividad y actividad, de la agresividad y remisividad (complejo de Edipo y de Electra). Al tercer período se atribuyen las funciones de identificación del sujeto con su propio sexo y como transposiciones psíquicas los problemas de las opciones hacia el exterior: disolución del complejo de Edipo, sujeción a una persona; es entonces cuando se forma el Super-yo y la conciencia moral. A esta tercera fase sigue el período de "latencia", hasta los 12-13 años de edad, y por último, el período genital con funciones de erotismo hacia los demás y de obediencia.

8. Medios interpretativos del inconsciente son varios: los sueños, que ilógicamente y simbólicamente expresan el inconsciente y se interpretan según un código convencional; las asociaciones libres, obtenidas durante el tratamiento psicoanalítico (el paciente cómodamente sentado, en clima de absoluta distensión, se abandona a confiar todo lo que le viene espontáneamente a la conciencia bajo la guía del analista), las detenciones, las vacilaciones, las resistencias que pueden aparecer, los lapsus, los actos fallidos, las indecisiones de la vida cotidiana. Estos elementos se interpretan como reveladores del inconsciente, y permiten que el paciente establezca con el analista una relación de *transfert* que puede facilitar la liberación de conflictos o la explicación de situaciones psíquicas.

9. Sublimación. La vida superior humana es sublimación de instintos. Para Freud, la parte consciente de la persona se forma a partir de la inconsciente (el hombre no es, en el fondo, más que un animal). Las fuerzas instintivas del Ello pugnan por satisfacerse, pero la realidad (los derechos de los demás, la estructura de las cosas, la moral) limita las pretensiones de los instintos. El Yo, por tanto, se ve obligado a coartar las exigencias de las pulsiones del Ello. Las posibilidades de realización que a estas se ofrecen son las siguientes:

a) Parte de las pulsiones consiguen su objetivo, siendo satisfechas de un modo directo.

b) Otra parte de la energía instintiva logra liberarse de un modo indirecto. Al tropezar con la oposición de la "censura", ciertas tendencias se desplazan hacia objetivos sustitutos que, por tal motivo, adoptan una naturaleza simbólica. Para el fetichista, por ej., la posesión de prendas de

ropa femeninas sustituye a la posesión de la mujer.

c) Por último, otra parte de las fuerzas instintivas son transformadas en actividad humana superior. La actividad artística, deportiva, religiosa, científica, etc., no tendría otro origen que este. El proceso transformador correspondiente recibe el nombre de sublimación. Supongamos, por ej., que un hombre se enamora de una mujer a la que las circunstancias externas le impiden poseer; puede ser que tal hombre, pongamos por caso, descargue su tensión amorosa hacia ella componiéndole poesías; este sería un ejemplo típico de la doctrina freudiana de que las obras de arte no son más que manifestaciones de un instinto sexual sublimado. El deporte (la competición deportiva) sería una forma de sublimar el instinto de agresividad, y la ciencia sería una sublimación del miedo (piénsese, por ej., en cierta persona que, poseída del temor hacia el cáncer, se dedicó a estudiar esta enfermedad y a informarse cuanto pudo respecto de ella).

10) Freud explica la vida superior de la persona a partir de lo inferior que hay en esta. Ahora bien: las fuerzas inconscientes del Ello que se subliman son libido, que es, según definición de Freud, "la manifestación dinámica, en la vida psíquica, de la pulsión sexual"; de donde se deduce que todas las actividades superiores de la persona no son sino sexualidad transformada. Todo proviene de la sexualidad.

Según Freud, toda la civilización humana proviene de la represión de la instintividad. El hombre, por ej., descubrió el fuego cuando fue capaz de retener su impulso a orinar sobre él (con lo cual lo apagaba). La represión es *conditio sine qua non* de civilización: si dejáramos de reprimirnos, volveríamos al estado de horda originaria.

Si la sexualidad se halla en todas partes -dice Freud-, mayormente la encontramos en los trastornos de la personalidad, de los que es causa directa. Toda anomalía psíquica supone un conflicto erótico subconsciente, cuyo origen ha de buscarse en una inadecuada superación de los conflictos suscitados en alguna de las fases de la sexualidad infantil. Para que una persona madure normalmente, es preciso que transfiera a otros individuos (amigos, esposa, gobernantes, etc.) las relaciones vividas en el complejo de Edipo; es de este modo como el sujeto se va liberando de las estructuras infantiles (Quintana Cabanas, 1971; Torelló, 1981...).

EXAMEN DE UNAS BASES DEL PSICOANÁLISIS

Examinaremos las tres siguientes: el complejo de Edipo, datos antropológicos y la libido.

El complejo de Edipo. - Consiste, como es notorio, en la teoría de que los celos inconscientes que el niño tiene de su padre con el consiguiente odio del mismo son un fenómeno universal y que encontró su expresión en el drama de Edipo.

Al complejo de Edipo Freud le dedicó largos años de estudio. Y le atribuyó una importancia extraordinaria, llegando a hacer este comentario: "Me atrevo a decir que si el psicoanálisis sólo pudiera jactarse de haber descubierto el reprimido complejo de Edipo, eso solo sería suficiente para contarle entre las valiosas adquisiciones de la humanidad" (cit. por Francia, 1991, p. 116).

Sin embargo, presta el flanco a varias objeciones. Ante todo, transfiere al niño un drama de persona adulta. Además, no hay constelación edípica alguna ni en el *Edipo Rey* -la tragedia de Sófocles, de donde sacó Freud su complejo- ni en las demás tragedias de Sófocles ni en otras de Eurípides o de Esquilo. Es lo que pone de relieve J. P. Vermant, especialista en literatura griega. Este autor concluye su análisis de esta manera: Edipo "no tiene el más mínimo complejo de Edipo". Efectivamente, en su vida afectiva no pudo haber influido Yocasta, a la que conoció recién de adulto; y lo mismo cabe decir con respecto a su padre Layo. Si mató a este y se casó con Yocasta, no fue por deseos reprimidos ni por sueños edípicos, sino porque las circunstancias así lo impusieron (Francia, p. 120).

Aun en la hipótesis de que fuera válida la interpretación de Freud, no puede sostenerse que el complejo de Edipo sea universal. Apunta a este propósito Hans Küng (1979): "*La crítica*

arguye

que *el complejo de Edipo* (del hombre) y el correspondiente *complejo de la castración* (de la mujer) *no están demostrados como fenómenos universales... En concreto se objeta que la vinculación incestuosa a los padres, como hecho normal en la edad infantil, no ha sido jamás probada ni por etnólogos ni por psicólogos: ¡no hay una presencia habitual de lazos sexuales positivos con el progenitor del sexo opuesto, ni de celos hacia el progenitor del mismo sexo!*" (p. 433).

El profesor C. W. Valentine, que inicialmente divulgó en forma elogiosa la obra de Freud en Inglaterra, se apartó luego de sus teorías a raíz de fallas y más fallas que fue encontrando en ellas, y acerca del complejo de Edipo expresa que no pudo descubrir ningún rastro del mismo y que toda evidencia en tal sentido es insostenible (Francia).

Pero el embate más duro contra la pretendida universalidad del complejo de Edipo provino de la antropología. Así, Malinovski, en la tercera década del siglo, descubrió que tal complejo no se daba entre los milanesios. Propuso, pues, modificar la teoría freudiana al respecto. Hoy en día -según comentario de Thompson, la suma de todas las investigaciones antropológicas han puesto en claro que el complejo de Edipo no es universal, sino que es un producto de la sociedad patriarcal monogámica (Francia p. 119). Freud, no obstante, rechazó siempre los nuevos conocimientos que le brindaban los antropólogos y jamás admitió que pudieran refutar su teoría acerca del complejo de Edipo (ib.).

Actualmente, Sophie Freud, nieta de Sigmund y sobrina de Anna Freud, doctorada en Trabajo Social y terapeuta, sugiere revisar el complejo de Edipo por otros motivos, como, por ej., por tener un sesgo pro-adulto (versus pro-niño) y por tener un sesgo androcéntrico (C. R. H., *Del psicoanálisis a los sistemas*, p. 29).

Más en detalle, he aquí algunas de las críticas que se formularon en torno al complejo de Edipo.

Según Friedrich W. Foerster, la teoría del complejo de Edipo confunde los celos que provienen de motivos amorosos con la envidia innata del competidor, que es común a todos los seres vivientes.

Si bien es cierto que el conflicto con el padre desempeña un papel importante en la vida de muchos jóvenes, con todo es principalmente un conflicto de autoridad, la lucha entre dos voluntades. Lo erótico no tiene nada que ver en esto, ni siquiera como recuerdo de la niñez. Incluso en la pubertad no se da simplemente la erupción de lo sexual, sino ante todo la erupción de la vida personal, del ansia de autonomía; de ahí a menudo surgen en la familia conflictos que pueden influir perniciosamente en toda la vida. En tales casos hay que educar a los jóvenes a responder a la doble exigencia, la de mantener su propia personalidad y la de vencerse a sí mismos, rompiendo la tensión egoísta con que se aferran a sus puntos de vista y adaptándose con dignidad a la autoridad familiar. El complejo de Edipo no presta, por cierto, la menor luz sobre estas dificultades (Foerster, 1960).

Algunos autores desechan terminantemente tal complejo. Así, Foerster (1963) declara:

"En ninguna parte hallaremos un testimonio convincente acerca de la monstruosa hipótesis de que en la edad primera todo hombre tiene más o menos fuertes inclinaciones incestuosas hacia el padre o hacia la madre, inclinaciones cuya represión trae consigo múltiples consecuencias de orden patológico. Para la mayor parte de los psicoanalistas fascinados por esta hipótesis, las relaciones con los progenitores tienen, en general, un sello marcadamente erótico. Con el mismo derecho se podría afirmar que las relaciones amorosas del joven con la muchacha son solo una transformación del impulso que arrastra al lactante al pecho de su madre. Todo se puede afirmar, y el que se inclina a fantasear sobre alguna cosa puede fácilmente interpretarla a su gusto" (p. 105).

Foerster (1963) descarta como falso el complejo de Edipo apelando a la biología, según la cual determinadas funciones, antes de entrar en vigor, se van desarrollando a lo largo de los años. Advierte asimismo que el instinto de nutrición precede al instinto sexual. Admite que no

raras veces se da en los niños el caso de celos respecto al padre o a la madre. Pero sostiene que tales celos no revisten carácter erótico y no tienen raíz sexual, sino que son un movimiento genérico en la concurrencia hacia la nutrición y por una posición de preferencia, de desempeñar el primer papel. Para Foerster (1960), el complejo de Edipo representa una extraña monomanía en la interpretación de conflictos anímicos.

Paul Ricoeur (1975) opina que el complejo de Edipo, descifrado en el sueño y la neurosis, es lo que le ha posibilitado a Freud elegir entre los materiales etnológicos disponibles aquellos que permitían reconstruir un complejo de Edipo colectivo de la humanidad y conjeturarlo en forma de acontecimiento real, ocurrido en los orígenes de la historia. De la interpretación simbólica pasa Freud a una interpretación literal del totemismo. El tótem es el padre; el padre ha sido matado y devorado; los hijos nunca han dejado de arrepentirse; para reconciliarse con el padre y entre sí, han inventado la moral. El paso de la fantasía a la realidad se halla cristalizado en *Tótem y tabú*. Ricoeur no vacila en decir: "Como documento científico, *Tótem y tabú* sólo es un enorme círculo vicioso en el cual una fantasía de analista responde a la fantasía del analizado" (p. 179).

Ricoeur (1984) advierte, además, que el *Edipo Rey* de Sófocles admite una lectura distinta de la escogida por Freud; una lectura que no concierne al drama del incesto y del parricidio, sino a la tragedia de la verdad, del celo por la verdad. Es la tragedia de la conciencia de sí, de la culpabilidad, propiamente adulta, y no de tipo sexual. En esta segunda lectura, los símbolos exploran nuestra vida adulta.

En *Moisés y el monoteísmo*, declara Freud: "No vacilo en afirmar que los hombres han sabido siempre que un día habían poseído y asesinado un padre primitivo" (cit. por Ricoeur, 1984, 41). Observa Ricoeur que esta explicación genética requiere un realismo del origen; de ahí la amplitud y el cuidado de las investigaciones de Freud acerca de los orígenes de la civilización.

Pero veamos cuál es el valor de la antropología cultural a la que se atiene Freud.

Datos antropológicos. - Rudolf Allers en su libro titulado *El psicoanálisis de Freud* dedica un capítulo entero al tema: "El psicoanálisis y la etnología". Y empieza diciendo sin ambages: "Las afirmaciones del psicoanálisis sobre etnología, la historia primitiva del género humano y la sociología comparada, etc., son rechazadas por la gran mayoría de los especialistas que poseen alguna competencia en estos campos" (p. 189).

Así, Freud acepta la idea de Darwin Atkinson acerca de la estructura social de los hombres primitivos. Supone entonces que había pequeñas comunidades, encabezadas cada una por un hombre y compuestas de muchos hombres e individuos jóvenes; los otros machos eran expulsados cuando llegaban a cierta edad. Esta es una mera hipótesis. Etnólogos serios la consideran carente de toda prueba.

Una segunda suposición básica de Freud es que los sacrificios sangrientos tuvieron un papel central en el desarrollo de la cultura primitiva y que esta costumbre estaba íntimamente ligada al totemismo. De estas dos afirmaciones, la primera, sacada de los escritos de Robertson Smith, es verdadera, según Kroeber, solo en algunos pueblos del Mediterráneo y solo en los últimos dos mil años antes de Cristo; y es por lo menos problemática la segunda. Freud y seguidores consideran que en la cultura primitiva los hijos matan y devoran al padre. A juicio de Kroeber, es una simple conjetura, aunque los psicoanalistas arguyen como si no hubiera en etnología un hecho mejor establecido que este.

Hay también otras razones para descalificar como pura fantasía toda la teoría freudiana de la civilización primitiva, del desarrollo cultural, del totemismo y de las relaciones entre el cabeza de la tribu y sus hijos. Los sacrificios totémicos, tan importantes en los argumentos de Freud, son prácticamente desconocidos. El uso que Freud hace de los ejemplos de Robertson Smith es caracterizado por Goldenweiser como "un proceder altamente arbitrario". La tribu primitiva, como la pinta Freud, es una ficción. No existe en ningún lado la costumbre de devorar a los propios parientes, y la idea de que los hijos matasen y devorasen a su propio padre es

simplemente ridícula.

Estos y parecidos juicios de etnólogos serios muestran en qué base endeble se apoyan las analogías etnológicas en que abundan los psicoanalistas. Los autores principales en que se apoya Freud son Frazer, un diletante, y el aludido Robertson Smith, un adicto a especulaciones. Los psicoanalistas, en cambio, han recibido los datos etnológicos proporcionados por su maestro con verdadero entusiasmo.

Freud y discípulos se han referido a sus "descubrimientos" etnológicos como si confirmaran sus teorías. Y puesto que los factores psicológicos que creían haber descubierto en la mente individual ofrecían una explicación de "hechos" etnológicos, se creían justificados en el uso que hacían de los primeros y muy seguros de haber entendido los segundos. Es un caso palmario de *petitio principii*. Estamos ante una estupenda falacia, un perfecto círculo vicioso. Los psicoanalistas realmente descubrían en los datos etnológicos tan solo lo que habían puesto ellos mismos.

Freud debía inquirir más acerca de la materia y buscar el consejo de los especialistas. No lo hizo así. Y es muy extraño constatar cómo reaccionó cuando su concepción etnológica fue criticada por los competentes. Resulta que poco tiempo después de la primera edición alemana de *Tótem y tabú*, los etnólogos protestaron contra las interpretaciones que hacía por estar basadas en datos etnológicos que, según ellos, no eran dignos de inspirar confianza alguna. Las presuposiciones de donde partía Freud eran insostenibles; su idea de la leyenda de Edipo, como una posesión común de la mitología, era completamente falsa, que sus nociones acerca del totemismo eran erróneas, etc. Y bien: en su libro *Moisés y el monoteísmo*, confiesa Freud estar enterado de las objeciones y reconoce que las autoridades en que descansa su argumentación son más que discutibles, pero también dice que no va a abandonar su primera posición o a buscar otras autoridades, puesto que las que él había conocido y citado bastaban para sus deseos. Obviamente, no bastan para satisfacer las exigencias de la ciencia.

Tótem y tabú fue publicado una y otra vez, en varios idiomas, y nunca se cambió una sola línea de la primera edición (Allers).

Algo análogo ocurrió con la última obra de Freud, *Moisés y la religión monoteísta*. Partiendo de una concepción de Sellin, sostiene ahí que Moisés no era hebreo de nacimiento, sino egipcio, incapaz de hablar el idioma hebraico, y sacerdote del culto solar en la forma monoteísta más estricta. Este libro, que contiene hipótesis históricamente insostenibles, suscitó indignadas protestas, no solo por parte de los cristianos, sino también de los judíos. Pero cuando en 1938 un estudioso judío, A. S. Yahudá, visitó a Freud y le hizo notar que el mismo Sellin se habría retractado de su interpretación de Moisés, Freud se encogió de hombros y dijo: "Podría ser verdad lo mismo" (Zunini, 1970).

La libido. - En todas las enfermas y en otros pacientes que estudió, Freud se dio cuenta de que los impulsos reprimidos eran de carácter sexual, y que se remontaban a los años de la infancia. Vio en la presexualidad de los niños manifestaciones parecidas a la parasexualidad de los adultos (perversiones sexuales). Con esto se creyó autorizado a generalizar, y lanzó su teoría de que todas las neurosis se originan del conflicto entre el instinto sexual y las normas represoras por las que se rige la censura. Es más: pasó a afirmar que toda forma de actividad humana toma su impulso del instinto sexual, y ya desde el nacimiento. Llegó a decir: "El ejercicio respiratorio constituye el primer esfuerzo libidinoso del niño" (cit. por Quintana Cabanas, 1971, 276). Esto explica que se haya tachado el psicoanálisis de pansexualismo.

Hay quien piensa que tal achaque es injustificado, dado que por libido Freud entiende en general el impulso al placer. El además reconoce la multiplicidad de los motivos e intereses humanos, si bien al tratar de comprenderlos en su dinamismo e interferencias, desemboca en dos o tres fundamentales, que subyacen, a su entender, a todos los motivos. Ellos son la libido, la conservación de sí y el impulso de muerte (Vergote, 1969). Pero de los tres, el predominante es, sin duda, la libido.

Con una punta de ironía, Foerster comenta que la "Libido omnipotens" desplaza al "Pater omnipotens" (Foerster, 1963).

Freud traslada al plano psicológico los postulados del positivismo más tradicional. Concibe, en efecto, la psique como un aparato mecánico donde se desarrollan fuerzas o energías que se transforman, se reprimen, se descargan, en una ensambladura característica de los sistemas físicos. Y todas estas fuerzas se reducen a la libido, cuyas alteraciones o falsas conexiones constituirían la causa de las eventuales averías o disfunciones del aparato psíquico. De acuerdo al pensamiento científico-natural, esta causa debe ser más simple que los fenómenos observados -para poder reducirlos a ella- y debe encontrarse el principio cronológico (infancia) de la cadena causal fenoménica. Lo que precede en el tiempo es la verdad; lo que aprehendemos -el amor, la cultura, la religión- pasan a ser "producto secundario", "reacción", "proyección", "sublimación" o "epifenómeno" de lo primitivo (Torelló, 1981).

Según Luis Cencillo, semejantes enfoques no recogen la complejidad del hombre y la riqueza de sus niveles y carecen de pruebas objetivas. Concebir al hombre como una masa de deseos inconfesables y de impulsos materiales pugnando por imponerse a un yo precario y casi artificial, es un postulado -nunca un hecho probado-, demasiado estrecho y dependiente de una retícula epistemológica de época (Darwin, Spencer con su *struggle of life*, el Mecanicismo y el Materialismo de Haeckel...) para poder ser considerado como una visión definitiva y fundante de toda antropología del porvenir (Cencillo, 1971).

Antoine Vergote (1969), desechando la tendencia monotemática a explicar el hombre en virtud de una sola fuerza, advierte que en general los psicólogos se hacen eco de los antropólogos al sostener la indeterminación específica de lo humano y la apertura al mundo; en el reino biológico el hombre es el ser menos especializado. Advierte asimismo que también los filósofos existencialistas, si bien partiendo de posiciones radicalmente diversas, mantienen que la naturaleza del hombre consiste en la ausencia de toda naturaleza predeterminada.

Fromm (1970) no critica la teoría freudiana por acentuar excesivamente la sexualidad, sino por su fracaso en comprenderla con profundidad. Para él, es necesario que las concepciones de Freud sean trasladadas de la dimensión fisiológica a la biológica y existencial.

Paul Chauchard (1968), eminente neurofisiólogo, admite que la sexualidad marca todo nuestro ser desde la infancia y que en este período se forma la conciencia sexual de base, pero enfatiza que el sexo sobrepasa lo genital. Declara: "Dependiente de la genética y de las hormonas que nos dan nuestra morfología, la sexualidad humana se convierte en una virilidad o una femineidad cerebral psicosocial, ampliamente independiente de lo biológico a través de lo cual ha nacido; de aquí la necesidad de aceptar la norma del acuerdo equilibrado entre lo biológico y lo psicosocial" (p. 26-27). El mismo autor opina que la adolescencia es el período en que la conciencia sexual se ha de completar convirtiéndose en dominadora del instinto y de la necesidad. Refiriéndose a la visión freudiana, hace la crítica siguiente:

"El psicoanálisis, con Freud, ha puesto el instinto y lo hormonal sexuales en el origen del amor con el nombre de libido, no siendo el amor superior más que la sublimación. La psicobiología moderna llega a conclusiones opuestas: la relación sexual es una modalidad particular de la relación social, el amor sexual una modalidad del amor social. En el amor, lo afectivo y lo sentimental es una función inferior dependiente del cerebro primitivo; la verdadera dimensión del amor hay que relacionarla con las funciones prefrontales; el centro de integración suprema del cerebro humano que da al individuo su unidad plena: el "corazón" sobrepasa la razón sin serle opuesto. Este cerebro prefrontal, que nos sitúa, es pues responsable del amor de sí y del amor de otro, un amor sexuado en la medida en que el individuo y los otros lo son. También es responsable de la concepción del ideal y, por lo tanto, de la plena dimensión mística del amor" (p. 31-32).

VALORACION DEL PSICOANALISIS FREUDIANO

Veamos ahora la valoración que ha sido hecha del psicoanálisis freudiano. Como ocurre a menudo en relación a Freud y freudismo, la apreciación es, más a menudo, francamente positiva o francamente negativa; otras veces, en cambio, es relativamente positiva o negativa. Depende, es natural, de los autores y de su cosmovisión o de su posición científica. Con Freud y freudismo bien podemos decir que estamos frente a un signo de contradicción. Hay admiradores incondicionales como adversarios implacables. Escribe Peter Gay (1990) a este propósito: "A pesar de décadas de investigación y docenas de estudios, él sigue siendo desconcertante e intensamente polémico. Freud ha sido llamado genio, fundador, maestro, un gigante entre los creadores de la mente moderna y, con no menos énfasis, autócrata, plagiario, fabulista, el más consumado de los charlatanes" (p. 17).

Entre los admiradores está, por ej., el sociólogo norteamericano David Riesman. Afirma este: "Si se mide a los héroes de la humanidad no por el poder que ejercieron sobre sus contemporáneos sino por su aportación al dominio de la naturaleza (incluida la naturaleza humana) y al enriquecimiento del espíritu, si se tiene en cuenta además el valor y la perseverancia demostrados en medio de los fracasos para superar todas las resistencias, entonces Freud merece ser contado entre las figuras más eminentes de todos los tiempos" (Eschenröder, 1987, 9-10). En el libro *Los grandes del inconsciente*, de André Akoun y otros (1983), se lee esta otra ponderación de Freud: "Sea cual fuere el juicio que se emita acerca de su obra, tanto si se ve en ella una obra científica como una pura ficción, no puede negarse que Freud es el pensador más importante de nuestro tiempo. El criterio en que se basa este juicio es bien sencillo: nadie, después de él escribe o piensa como se hacía antes" (p. 56).

Freud mismo comparó su aportación científica con la de Copérnico y de Darwin. Según él, la ciencia moderna ha infligido tres graves golpes a la vanidad humana: con Copérnico, al descubrir que la Tierra no es el centro del universo; con Darwin, por su teoría de la evolución de las especies; con el psicoanálisis, que puso en claro la importancia del inconsciente y demostró que el yo racional no posee un dominio absoluto sobre las pulsiones e instancias derivadas del inconsciente (Eschenröder, 1987). Pero Freud nos despista con otra autoevaluación reductora. Escribiéndole a su amigo Fliess, en 1900, le dice: "No soy en absoluto un hombre de ciencia, ni un observador, ni un experimentador, ni un pensador. Por temperamento no soy más que un *conquistador* (en castellano en el original), un aventurero, si quiere traducir esta palabra, con toda la curiosidad, la osadía y la tenacidad de ese tipo de hombre" (cit. por Gay, 1990, 16). Pero, comenta Gay, no hay que distorsionar el espíritu de Freud por seguir la letra de semejantes afirmaciones y de otras análogas. Una cosa es tratarlas con respeto y otra, distinta por completo, considerarlas como un evangelio.

Entre los adversarios de Freud y de su obra se destaca Allers. Este lo desvaloriza ampliamente. Ya en el Prólogo de su libro *El psicoanálisis de Freud*, Allers le hace a Freud los cargos siguientes:

- Descuidó investigar la legitimidad de su proceder en suponer que el principio de la evolución podía aplicarse a la historia de la civilización exactamente en el mismo sentido que en biología.
- Mostró una simpleza sorprendente respecto de sus teorías y estaba tan convencido de haber descubierto la verdad última acerca de la naturaleza humana, que cualquier argumento en contrario no hacía mella en él.
- Jamás fue capaz de distinguir entre un hecho y la interpretación del mismo.
- Supuso que los instintos son idénticos en número y especie en todo el reino animal, el hombre inclusive.
- No quedó satisfecho con suponer la existencia de instintos en el hombre, sino que además los consideró como la única realidad en cuanto se refiere a la conducta, deseos y persecución de fines.

- No pudo explicar jamás la aparición de intereses y valores superiores en la vida del hombre y la importancia que tienen en la vida de los pueblos. No adujo prueba alguna en favor del fundamento sexual que quiso ver en toda investigación de la verdad, en la aspiración a lo bello y en el deseo de seguridad, propia estimación, reconocimiento y prestigio sociales.

- En vez de tomar la sexualidad como medio de expresar y completar el amor entre un hombre y una mujer, la hizo fundamento y origen de todo amor, debido a la influencia excesiva de conceptos biológicos.

- Estando bajo la influencia de ideas evolucionistas, materialistas y hedonistas, no fue capaz de ver con claridad los distintos fenómenos de la existencia humana.

Fallas

Pasamos ahora a señalar, más en detalle, fallas y aciertos que se han detectado o se ha pretendido detectar en el psicoanálisis de Freud.

He aquí manifestaciones de crítica negativa acerca de Freud y su psicoanálisis expresadas por distintos autores:

Cencillo (1971) afirma: "la terminología de Freud es ciertamente inadecuada al objeto, sus enfoques dejan la impresión de un estrecho cantonalismo" (p. 96).

Foerster (1963) asegura que la interpretación psicoanalítica de las enfermedades histéricas ha llegado a convertirse en monomanía y ha puesto de manifiesto falta de tino científico.

Ya algunos de sus seguidores, entre ellos Jung y Adler, y otros críticos contemporáneos le cuestionan a Freud su insistencia en el instinto sexual como la fuerza motivadora primaria de la conducta, incluso desde la infancia (Papalia - Wendkos Olds, 1992). Fromm (1970) no critica la teoría de Freud por acentuar excesivamente la sexualidad, sino por su fracaso en comprenderla con profundidad; la limita, en efecto, a la dimensión fisiológica.

Otras voces objetan su visión de los seres humanos como criaturas a merced de sus instintos básicos, que les causan problemas si no son controlados.

Hay quien opina que Freud, basando sus teorías sobre las vidas de sujetos con trastornos, no apreció, al parecer, la fuerza de la psique humana sana. Además, no parece correcto teorizar sobre el desarrollo normal basándose en observaciones de personas con trastornos emocionales (Papalia - Wendkos Old, 1992). Y aun con respecto a los casos patológicos, vale la objeción de que Freud elaboró sus teorías, no empleando métodos científicos y experimentales, sino en base a simples observaciones e intuiciones (Quintana Cabanas, 1971).

Algunos psicólogos experimentales, como Eysenck y Wilson, estiman que el psicoanálisis no ha logrado pruebas positivas que avalen sus hipótesis. Peor aún: Los resultados de la investigación contradicen los principios psicoanalíticos fundamentales.

Eschenröder (1987) hace esta constatación global acerca de la crítica al psicoanálisis como ciencia: "Muchos críticos del psicoanálisis estiman que los métodos freudianos no son científicos y que sus modelos teóricos resultan erróneos en puntos esenciales" (p. 13). El mismo, en su libro *En qué se equivocó Freud*, al analizar críticamente el psicoanálisis de Freud, sus teorías y métodos, y no en aspectos secundarios, sino fundamentales, ni solo en relación a un determinado período sino a la totalidad de la obra freudiana, arriba a conclusiones como estas:

- Los seguidores de Freud le atribuyen erróneamente el descubrimiento del inconsciente y el hallazgo de la sexualidad infantil.

- Con demasiada frecuencia consideró Freud las declaraciones de sus pacientes como material superficial tras el que se ocultaban las significaciones "verdaderas". A los pacientes pretendió imponerles las propias interpretaciones y teorías. Lo prueban con especial claridad los casos del pequeño Hans (Juanito) y del hombre de los lobos.

- Freud absolutizó sus hallazgos sobre el significado oculto de los deseos sexuales con tal énfasis que en cualquier objeto vio un símbolo sexual; los sueños del hombre de los lobos y su interpretación constituyen un ejemplo modélico de la vinculación arbitraria de un material

neutro a significaciones sexuales.

- Creyó Freud haber logrado que el psicoanálisis se convirtiera en una ciencia natural según el modelo de la física. Hoy existe una coincidencia relativamente amplia, tanto entre los críticos como entre los partidarios del psicoanálisis en rechazar las teorías naturalistas (o más exactamente, pseudonaturalistas) de Freud.

- Si se considera el psicoanálisis como un método hermenéutico, de "comprensión del significado", su condición científica depende de la fiabilidad del sistema interpretativo. Analizando el sistema interpretativo de Freud, Eschenröder ha señalado la imprecisión de normas hermenéuticas con el consiguiente peligro de arbitrariedad. Ha demostrado, además, que en la situación de tratamiento analítico se produce un adoctrinamiento del analizando, directa o indirectamente, en la línea de la teoría psicoanalítica; de ese modo pueden producirse confirmaciones aparentes de la teoría. Ese autor ha justificado esta crítica del método psicoanalítico de interpretación, examinando la teoría freudiana de la seducción como clave explicativa de la histeria y el caso del hombre de los lobos. Según el mismo autor, características especialmente llamativas del método freudiano son las conclusiones lógicamente incorrectas y la confusión de las interpretaciones con los hechos.

- El examen de la teoría freudiana del desarrollo infantil ha revelado su falta de apoyo, por lo general, en la observación directa de niños. También resulta problemática la tesis de que el desarrollo psíquico de la mujer esté determinado decisivamente por su presunta envidia del pene. Y el concepto de complejo de Edipo ofrece más las características de un mito que de una teoría científica: Freud monta sobre interpretaciones inseguras, especulaciones de gran alcance sobre la prehistoria de la humanidad.

Otras fallas

- Establecer el complejo de Edipo como el conflicto central de la vida mental. Los datos, en efecto, no avalan tal concepto.

- Creer que soñar es a menudo un tipo de "satisfacción de un deseo". Esto parece incorrecto en la mayoría de los casos.

- La concepción freudiana de la homosexualidad. Investigaciones recientes no la avalan (Mc Connell, 1992).

- Muchas de sus teorías son vagas y difíciles de definir; razón por la cual resulta difícil diseñar proyectos de investigación para confirmarlas o refutarlas. Aun así, se han efectuado miles de intentos para probarlas, obteniéndose resultados diversos. Por ej., de acuerdo a alguna investigación quedarían demostrados los tipos de personalidad oral y anal, los sentimientos eróticos de los niños hacia el progenitor del sexo opuesto y su hostilidad hacia el progenitor de su mismo sexo, como asimismo los miedos de los varones a la castración en relación con la excitación erótica. Pero otra investigación, en cambio, indica que la identificación ocurre por razones que tienen que ver mucho más con características de los padres, como calor y cuidado y no con el "miedo al agresor"; que las mujeres alcanzan gratificación sexual tan fácilmente como los hombres, y que, contrariamente a la noción de la "envidia del pene", por lo general aceptan mejor sus cuerpos que los varones (Papalia - Wendkos Olds, 1992).

Más recientemente, la crítica se ha centrado en cuestionar la visión freudiana de la mujer, como criatura inferior anatómicamente (porque, al no tener pene, no experimenta el complejo de Edipo o la ansiedad de la castración), moralmente (porque, al no experimentar esos dos conflictos, no desarrolla un "super-yo" tan fuerte como el varón), culturalmente (porque al no tener un super-yo fuerte, no es capaz de sublimar sus deseos más básicos en trabajos productivos y creativos que harían avanzar la civilización). Como anota Fromm (1970), "para Freud, solo el hombre es en verdad un ser humano pleno. La mujer es un hombre tullido, castrado. Sufre por este destino, y solo puede ser feliz si supera a la larga su 'complejo de castración' por medio de la aceptación de un hijo y un esposo. Pero es inferior también en otros sentidos; por ejemplo, es más narcisista y menos dirigida por la conciencia que el hombre" (p. 65). Esta teoría refleja, a

juicio de Fromm, las ideas victorianas de que los deseos de la mujer se dirigen casi por completo a la gestación y crianza de los hijos ... y a ponerse al servicio del hombre. Semejantes ideas son expresión, a su vez, de la suposición patriarcal extrema acerca de la superioridad natural del hombre sobre la mujer. Se le ha objetado a Freud que el desarrollo psíquico de la mujer esté determinado en buena parte por la envidia del pene; que por el predominio de tal envidia posea un escaso sentido de la justicia; que sus intereses sociales sean muy débiles y su capacidad para la sublimación de los instintos muy reducida (Eschenröder, 1987).

Fromm (1971), también le achaca a Freud que debido a su prejuicio patriarcal no reconoció la naturaleza del amor erótico, basado en la polaridad hombre-mujer, que solo es posible si él y ella son iguales, aunque diferentes. Por la misma razón Freud omitió, durante la mayor parte de su vida, la vinculación del niño o niña con la madre, la naturaleza del amor materno y el temor a la madre. El mismo prejuicio no le permitió considerar conscientemente a la mujer-madre como la poderosa figura a la cual está unido el niño. Y con respecto a este, en consonancia con su teoría de la libido, Freud llegó a la conclusión de que el niño es un pequeño animal y pervertido, que solamente madura en la evolución de la libido para convertirse en un ser humano 'normal'.

Recientemente, una corriente de crítica avanzó la hipótesis de que en la formulación de sus teorías Freud habría utilizado mecanismos personales de defensa. Por ej., ignoró la palpable evidencia de malos tratos de los padres y su seducción sexual de los niños, afirmando que estos son, por naturaleza, agresivos, masoquistas y sexualmente seductores de sus padres. Una razón para explicar esta ceguera sería la posibilidad de que Freud pudo sospechar, sin querer reconocerlo, que su propio padre hubiera sido sexualmente seductor. Otra razón podría ser la incapacidad del propio Freud para confesar las fantasías sexuales acerca de sus propia hijas (Papalia - Wendkos Olds, 1992).

Además de ser rechazado por psicólogos y psiquiatras, el psicoanálisis de Freud es rechazado también por filósofos. La postura de los filósofos adversos se explica por el hecho de que el psicoanálisis, que es un método curativo y una doctrina psicológica, encierra también una *Weltanschauung*, es decir, una concepción del mundo y de la vida. Notorio es el determinismo biopsicológico y por ende el pesimismo de Freud. Igualmente lo es su concepto materialista del hombre; este no sería otra cosa que materia e impulso vital. Dice Stocker que Freud, "como no quería saber nada de metafísica objetiva y realista, se fabricó, a pesar suyo, una de su cosecha, que no fue ni realista ni objetiva" (cit. por Quintana Cabanas, 1971, 281).

La filosofía de Freud acuña dogmáticamente la investigación psicológica, que no encuentra sino lo que busca y que ha admitido apriorísticamente que debe encontrar. Con gran sinceridad el mismo Freud le confió a su discípulo Jung: "Tenemos que hacer de la teoría sexual un dogma, una fortaleza inexpugnable" (cit. por Torelló, 1981, 344).

Cabe aludir, finalmente, a la influencia nefasta que la concepción sexual freudiana ha ejercido a través de cierto psicoanálisis. Bökmann (1968) escribe: "Difícilmente podría sobrevalorarse la influencia de Freud sobre el pensamiento occidental en su conjunto. Quiso contribuir al dominio de la razón, pero su movimiento se convirtió en síntoma de la apoteosis y el predominio de un libertinaje completamente irracional. El intento de dominar o moderar las caóticas pasiones abocó a un fracaso, a no ser que nos avengamos a considerar como un éxito terapéutico una mejoría funcional no acompañada de una mejoría caracterial y un cambio consciente" (p. 61).

Podrían consignarse varios otros reparos al psicoanálisis de Freud; pero creemos que lo referido es más que suficiente para una información crítica. Es justo ahora que veamos el reverso de la medalla, es decir, los aciertos de Freud y su psicoanálisis. No son pocos ni indiferentes.

Aciertos

He aquí algunos aciertos del padre del psicoanálisis:

- Es imponente y armónica la construcción del psicoanálisis que él hizo.

- Puso en evidencia como el que más el problema de la actividad psíquica (tanto anormal como normal) en el conjunto de la vida humana y de su historia.
- Inició la psicoterapia y neuropsiquiatría infantil.
- Denunció los límites de la psicología (Pesenti, 1984).
- Al comparar la mente con un iceberg en el cual sólo se ve la parte más pequeña (la consciente, como la punta del iceberg), mientras la mayor, el inconsciente, está escondido, Freud abrió el camino para una explicación profunda de la psique humana (Papalia y Wendkos Olds, 1992).
- Crecido en una cultura represiva y moralista, Freud contempló con claridad los efectos del castigo. Hizo tomar conciencia a los padres de la manera siniestra en que procuraban el desarrollo de su hijos, y así ayudó a cambiar la cultura misma a una menos primitiva (McConnell, 1992).

Y he aquí aciertos del psicoanálisis freudiano:

- Verter la debida luz sobre el alcance e importancia de la vida inconsciente que se desarrolla en el hombre, sobre la influencia que el yo inferior, instintivo e inconsciente, ejerce sobre el yo superior (Lorenzini, 1964).
- Poner de manifiesto el valor patogenético que puede tener en muchos casos la represión o rechazo de las fuerzas instintivas.
- Hacer notar que la explicación y comprensión de muchos aspectos de la vida del adulto se obtiene solo si se indaga en su infancia y juventud.
- Valorizar el método analítico desintegrativo, que antes de Freud había sido algo descuidado (Lorenzini, 1964).
- Llamar la atención sobre la necesidad de la explicación psicológica y el tratamiento de las enfermedades histéricas (Foerster, 1963).
- En la terapia psicoanalítica, revelar al paciente de qué está hecha su persona psíquica inconsciente (tanto las apetencias como la moral inconsciente). Puesto enfrente de esos elementos constitutivos de su persona, el sujeto está en condiciones de tomar partido, acatando reglas de conducta codificadas en tal o cual religión o ideología que desempeñe el papel de religión, o bien extrayéndolas de su propia experiencia, si es que ha alcanzado un estadio de autonomía moral lo suficientemente adelantado; lo cual puede muy bien armonizar con el respeto a las reglas morales establecidas. Según el punto de vista analítico, es autónomo aquel que ha tomado conciencia de la ley moral existente en él (super-yo) y que ha logrado mediante ella la posibilidad de someter libremente sus actos a reglas morales a las cuales su ser adulto racional, lógico, puede otorgar su asentimiento (Richard, 1975).

Otros aciertos

En su libro de 1981 *Fact and Fantasy in Freudian Theory*, el psicólogo británico Paul Kline comenta que los datos científicos modernos apoyan bastante la posición de Freud. Por ej., las investigaciones de Raymond Cattell sugieren que puede ser correcta la división que hace Freud de la personalidad en yo, super-yo y ello. También parece cierto que los pacientes adultos muestran combinaciones de rasgos que se equiparan con los tipos de carácter "oral " y "anal" de Freud. Sin embargo, Kline encuentra poco o ningún apoyo para la creencia de que estos tipos son el resultado de traumas sufridos durante las fases oral y anal del desarrollo.

La noción de Freud de que la represión es uno de los "mecanismos de defensa... más importantes" parece estar confirmada por datos de investigación (McConnell, 1992).

Görres (1963) señala, en confrontación con anteriores líneas de la psicología y psiquiatría, valiosas aportaciones del psicoanálisis:

- Anteriormente, nunca se había estudiado con tanto esmero al hombre concreto, examinando con tanta atención los más pequeños detalles biográficos y hasta briznas microscópicas de vivencias.

- Anteriormente, nunca se había estudiado al hombre de la manera como lo hace el psicoanalista. La vieja psiquiatría interrogaba al paciente, lo exploraba, pero estaban indicados de antemano el campo y la orientación de la respuesta. Freud parte de este principio: Quien pregunta menos, se entera más; quien no busca, encuentra. Entonces el psicoanalista o no pregunta o pregunta lo menos posible. Solo dirige la atención del analizando al libre juego de las mociones libres y observa atentamente de dónde y hacia dónde sopla el viento. Así lo oculto, lo inconsciente, se manifiesta más espontáneamente.

- Anteriormente, nunca se había reflexionado tan cuidadosamente sobre el objeto enfocado por el análisis: lo casual, lo aparentemente absurdo, lo irrazonable en la vivencia y proceder de la persona. El psicólogo investiga así las acciones fallidas del alma, los propios engaños, los sentimientos desplazados, etc.

- Anteriormente, nunca se había trazado tan netamente los límites entre el desorden en la vivencia y comportamiento involuntarios del hombre, por una parte, y la culpa, malicia y degeneración existencial, por la otra.

- Anteriormente, ningún método psicológico había sido por su propia naturaleza tan universal, tan abierto a todo lo humano, tan sensible a límites teóricos demasiado estrechos o falsamente determinados. No hay crítico tan intolerante en las teorías psicoanalíticas como el mismo método psicoanalítico.

FORTUNA DEL PSICOANÁLISIS

El psicoanálisis se infiltró en la literatura francesa y anglosajona y otros sectores literarios de la Europa de entreguerras. En el continente americano alcanzó su pleamar social, gracias al cataclismo político-económico de la II Guerra Mundial (1939-1945).

Hablando en general, se puede decir que el psicoanálisis creó una verdadera moda. Esta, sin embargo, no favoreció su evolución científica, como tampoco la favoreció el dogmatismo de Freud y seguidores ortodoxos y la organización sectaria de sus instituciones asociativas.

En 1941, Bumke, profesor de Psiquiatría de Munich, al prologar la quinta edición del *Nuevo tratado de enfermedades mentales*, había escrito: "Todo lo relativo a psicoanálisis ha sido suprimido" (cit. por Poveda Ariño, 1981, 344).

Albert Görres (1963), psicoanalista, en la Introducción a su libro *Métodos y experiencias del psicoanálisis*, refiriéndose al psicoanálisis en su primitiva forma freudiana, afirma terminantemente que "está anticuado en diversos aspectos". Y aduce estas razones: "Se apoya, en efecto, ingenuamente y sin el menor recelo, en presupuestos filosóficos que, para expresarnos con la mayor suavidad posible, distan mucho de ser tan obvios y evidentes como le parecían a Freud. Arranca de teorías de psicología general cuya insuficiencia estaba demostrada ya en tiempos de Freud. Utiliza tal o cual situación que pudo ser característica de la generación de nuestros abuelos, pero que hoy día no tiene ya aplicación" (p. 7). También P. C. Kuiper (1979), igualmente psicoanalista, ya en el primer capítulo de su libro *El psicoanálisis. Examen crítico de su vigencia* afirma: "Parte de la teoría psicoanalista está anticuada, principalmente las ideas mecanicistas sobre un aparato psíquico. No parece que se pueda insuflar nueva vida a esas ideas, tan acariciadas por algunos círculos psicoanalíticos" (p. 9).

El biólogo Peter Medawar, premio Nobel, escribió en 1975 frases muy críticas sobre las perspectivas del psicoanálisis como ciencia. Las publicó al enterarse de que algunos psicoanalistas habían sometido a tratamiento "verbal", durante años, una severa dolencia nerviosa y muscular, perfectamente curable con otros métodos, porque la consideraban "síntoma", "expresión simbólica" de pulsiones sexuales. "Los psicoanalistas -expresó- seguirán cometiendo las más terribles equivocaciones mientras se aferren a su irresponsable e intelectualmente huera creencia de poseer un acceso privilegiado a la verdad. Se va imponiendo la convicción de que la teoría psicoanalítica doctrinaria es la más horrenda estafa del siglo XX, y

al mismo tiempo, un producto final, algo así como un dinosaurio o un Zeppelin en la historia de las ideas, una construcción gigantesca con arreglo a un plan fracasado y sin futuro" (cit. por Eschenröder, 1987,10).

Pero juntamente con estas cabe anotar otras evaluaciones de signo contrario. Así, según McConnell (1992), Freud continúa siendo la figura dominante en la teoría tradicional de la personalidad. El mismo autor informa lo siguiente: Fisher y Greenberg, después de revisar 1.900 artículos científicos, concluyeron que gran parte de la teoría freudiana era "científicamente viva y buena". En el número de marzo de 1982 de *American Psychologist*, Gary Leak y Steven Christopher escribieron: "Hay poca duda de que el psicoanálisis freudiano es la 'primera fuerza' en la psicología del siglo 20. El psicoanálisis como una teoría de la personalidad, es la más comprensiva y provechosa, detalla la estructura, dinámica y desarrollo de la personalidad a un grado que no ha sido superado por sus competidores" (p. 615).

Un poco más arriba citamos a Görres y Kuiper como autores que hacen notar lo anticuado del psicoanálisis en ciertos aspectos. Pero los mismos autores ponen de relieve también la novedad y ventaja que el psicoanálisis freudiano puede ofrecer. Görres (1963) escribe sin titubear: "La obra de Freud no solo no está superada, sino que ni siquiera la hemos alcanzado. Ni puede tampoco ser superada, pues contiene elementos incapaces de envejecer. El psicoanálisis lleva el sello de un comienzo clásico; ahora bien, semejantes comienzos no envejecen. Sócrates no envejece; san Agustín suscita hoy día tanta inquietud como en cualquier otro tiempo pasado; Freud puede, si se quiere, pertenecer a una categoría inferior a la de estos grandes espíritus, pero esto no impide que, lo mismo que ellos, fuese un iniciador: como ellos, produjo algo nuevo, creó algo que es inagotable" (p. 8). Y Kuiper (1979), respondiendo a la pregunta que se planteara, de si el psicoanálisis es actual o anticuado, expresa: "Está anticuado si se siguen utilizando los modelos mecanicistas; pero es actual, en cuanto el psicoanálisis es una psicología comprensiva que tiene en cuenta el inconsciente. Y, así, el concepto de psicología profunda no solo nos permite entender la índole y finalidad del psicoanálisis como psicología científica, sino que puede emplearse también como criterio para hacer distinción entre las formas útiles y las formas inútiles de la teoretización psicoanalítica" (p. 31).

Con todo, la vigencia del análisis freudiano es más bien moderada hoy, salvo en algún país. En los Estados Unidos, por ej., que acuden a la psicoterapia. En esa nación, sin embargo, Hillman (ex director por algunos años del Jung Institut de Zurich) y Ventura (un escritor y periodista, "en análisis" desde niño) publicaron recientemente un libro con el título *100 años de psicoterapia*, en que sostienen que ya desde los tiempos del descubridor de la misma, la cura de la enfermedad mental suscitaba perplejidades, pero que ahora puede considerarse un clamoroso fracaso. Piensan dichos autores que hay que tirar por la borda tanto a Freud como a Jung y que la terapia de la mente, así como todavía se practica hoy, es simplemente una industria que se alimenta a sí misma inventando siempre nuevas categorías de pacientes... (Bellamy,1993).

La Argentina es otro país donde el psicoanálisis reina soberano. Según las últimas estadísticas, cuenta con 42.000 psicoanalistas, frente, por ej., a los 1000 de Francia. Buenos Aires es la ciudad con mayor número de psicoanalistas del mundo, y donde el método freudiano puro (4 ó 5 sesiones mensuales, diván por medio) está adquiriendo cotas sorprendentes. Cabe añadir que fue favorecido oficialmente: en 1984, el presidente Alfonsín suprimió "los cupos limitados" para ingresar en la Facultad de Psicología y, en 1986, también se suprimió la condición de licenciado en Medicina, requisito ineludible hasta entonces para ejercer de psicoanalista. El auge del psicoanálisis en nuestro país respondería a factores tales como: superar o sublimar la amargura y frustración causadas por la actual realidad socio-económica; la búsqueda de la propia identidad en un pueblo joven que todavía no se ha sacudido el trauma de la emigración europea; la tendencia hacia la introspección y el individualismo ante la decepción producida por las instituciones públicas; la hipercrítica contra las ideologías y la cultura dominantes; la despersonalización, gregarismo e impasibilidad en las grandes concentraciones urbanas... (ICIA).

Pero en otros países se advierte una declinación del psicoanálisis freudiano. Así, en el IV Congreso Mundial de Psiquiatría reunido en Madrid en 1966, de entre 800 comunicaciones no llegaron a 20 las encuadrables en el psicoanálisis ortodoxo actual y de 31 sesiones plenarias y simposios, solo uno fue dedicado a aspectos de la terapéutica psicoanalítica (Torelló, 1981). Otro ejemplo: En Italia, una encuesta conducida por el ISPES sobre "El mercado de la psique" y publicada en marzo de 1992, ha revelado que ahí los psicoterapeutas oscilan entre 31 y 32 mil, de los cuales son freudianos 726, es decir, entre el 2,34 y el 2,27 %, mientras otros 495 son junguianos y 30.396 siguen otras orientaciones psicoterapéuticas (De Rosa, 1992).

De todos modos, no es justo medir la fortuna del psicoanálisis tan solo en referencia a la versión freudiana originaria. Hay que tener en cuenta también las distintas "capillas" psicoanalíticas más o menos divergentes. Así, por ej., la propia hija de Freud, Anna, alteró considerablemente la posición de él. Le dio mucho más énfasis al yo que su padre, quien consideraba la conducta como determinada más por el ello y los procesos inconscientes. Anna Freud, también admite que la teoría de su padre es susceptible de ser desarrollada en una forma mucho más completa que el tratamiento psicoanalítico. Como expresa ella, "la comprensión analítica va más allá que la terapia analítica" (McConnell, 1992, p. 615). También hay que mencionar a los discípulos disidentes de Freud: Alfred Adler, Carl Gustav Jung, Melanie Klein, Wilhelm Reich. Así como cabe mencionar a otros, más o menos relacionados con el freudismo, como Jacob Levy Moreno, Carl Rogers y sobre todo Jacques Lacan. Todos estos autores han sido calificados como "los grandes del inconsciente" (Akoun y otros, 1983).

Según Görres (1963), vale la pena aplicar la crítica al psicoanálisis, como también examinarlo minuciosamente para asimilarlo de manera positiva. Tan solo es posible abordarlo con sentimientos mixtos, ambivalentes. Es mantener, por otra parte, esa ambivalencia con que el mismo Freud enjuició su obra: "Lo que yo he encontrado no es un crucero (=moneda) ni un millón, sino un trocito de mineral con que Dios sabe cuántos metales preciosos" (cit. por Görres, 9).

También Ricoeur (1984) puntualiza que "la revolución freudiana es aquella del diagnóstico, de la frialdad lúcida, de la verdad laboriosa". Sostiene que con Freud se verifica este malentendido: "Freud es escuchado como profeta, mientras que habla como un pensador no profético". Así, él no aporta una ética nueva, pero cambia la conciencia cambiando el conocimiento de la conciencia y dándole la clave de algunos de sus subterfugios (p. 66-67).

Lo que no debe hacerse es seguir servilmente el psicoanálisis de Freud. El peor servicio que se le puede prestar es precisamente seguirlo al pie de la letra, acriticamente, a ciegas. Es que en ciertas cosas sus teorías han caducado. Por ej., como observa Fromm (1970), "las costumbres sexuales han cambiado tanto que las teorías de Freud (sobre lo sexual) ya no le resultan escandalosas a la clase media occidental, y los analistas ortodoxos actuales practican una forma quijotesca de radicalismo cuando creen que son los valerosos y extremistas defensores de la teoría sexual de Freud" (p. 51).

Cencillo (1971) pone de relieve que la teoría freudiana admite modificaciones y superaciones de todo tipo, e incluso exige reinterpretaciones y complementos. Por lo tanto, condenar la evolución posterior en nombre de una fidelidad literal, fundamentalista, a la obra de Freud, es no haber entendido la realidad evolutiva y dialéctica de las obras humanas.

Nos place concluir este punto reproduciendo las siguientes observaciones del mismo autor:

"Freud permanece siendo el iniciador, el depósito extraordinariamente rico en sugerencias e intuiciones; pero la historia del pensamiento no se ha detenido y, precisamente, el siglo XX ha sido fecundo en descubrimientos antropológicos. Modelizaciones ulteriores, códigos significativos diversos, enfoques complementarios como los de Adler, Jung o Fromm, que han ido prolongando en otras direcciones intuiciones meramente sugeridas en Freud, son tan valiosos como la obra misma de este y se han producido en el sentido en que toda ciencia progresa (y deja de progresar y aun de ser ciencia siempre que una escolástica -sea freudiana ortodoxa o marxista-

viene a bloquearla intemporalmente en un estadio determinado de su evolución).

Por ello también las nuevas versiones del Inconsciente e incluso los eclecticismos que se han producido han resultado positivos y eficaces y han venido a integrar una concepción del hombre que había quedado demasiado atrofiada en Freud" (p. 96-97).

PARTE II

PSICOANÁLISIS DE FREUD Y RELIGION

En las páginas siguientes consideraremos los enfoques religiosos del psicoanálisis freudiano. Y ante todo, cuál es la actitud personal de Freud ante el fenómeno religioso.

ACTITUD DE FREUD ANTE LA RELIGION

En general

Aparentemente, oficialmente, es una actitud de franca antipatía, o mejor dicho, de repulsa y ataque. Freud la expresa reiteradas veces y con énfasis. Así, en carta al pastor Pfister, psicoanalista y amigo suyo, le escribe a propósito de la inminente publicación de su estudio *El porvenir de una ilusión*: "Trata el folleto - fácil es adivinarlo- de mi actitud de total repulsa en materia de religión, y esta en todas las formas que se presenta, incluso las degradadas" (cit. por Plé, 1969,133).

Suyas también son las siguientes afirmaciones: "A los nazis no los temo. El enemigo es la religión y la Iglesia Católica". "Me considero uno de los más peligrosos enemigos de la religión, pero ellos ni siquiera parecen sospecharlo" (Carta a M. Bonaparte, 21.04.1926: cit. por *Jesus*, diciembre de 1992, p. 23).

Para Freud la religión es un no-valor; su elemento formal es una ficción; es fundamentalmente una neurosis obsesiva. La equiparación de la religión a una neurosis obsesiva aparece a menudo, y cada vez más acentuada, desde *Tótem y tabú* hasta *El porvenir de una ilusión* (Dalbiez,1987).

A lo dicho cabe añadir que, según Freud, la religión es una paranoia, un delirio colectivo. Acusa además a la religión de rebajar los valores de la vida y de la inteligencia y, por lo tanto, de mantener a los hombres en un infantilismo psíquico. Opina, en efecto, que la religión prohíbe pensar y además lucha contra la ciencia, por el miedo que le tiene. Por eso Freud no vacila en afirmar: "Estamos convencidos de que es conveniente dar totalmente de lado a la parte de verdad que pueda haber en la religión" (cit. por Plé, 1969, 138, n. 27).

Con respecto al clero, los prejuicios de Freud son viscerales. Así, en una carta abierta acerca de la información sexual de los niños se lee: "En los países que han puesto la educación total o parcialmente en manos del clero será, naturalmente, imposible pedirla (dicha información). Un sacerdote no podrá nunca admitir que hombres y animales sean de la misma naturaleza, ya que no le es posible prescindir de la inmortalidad del alma, principio necesario como base de los preceptos morales" (ib., 139-140).

Visceral también es su actitud contra Roma, en cuanto símbolo de la Iglesia Católica, la cual -dice- había hecho sufrir tanto a su pueblo y se oponía a la difusión del psicoanálisis (García Cabero, 1976). Con expresión psicoanalítica podemos decir que tenía un marcado "complejo antirromano".

Su actitud tan hostil hacia la religión y hacia la Iglesia Católica en particular, explica la

alergia que tuvo a informarse un poco mejor sobre temática religioso-cristiana. Es penoso constatar que Freud no contestaba al pastor Pfister, cuando este le echaba en cara su desconocimiento del cristianismo. No se informó a través de ese amigo ni de nadie. Cabe preguntarse: ¿Hubiera podido hacerlo a través de eventuales pacientes católicos? Esto, por cierto, no habría sido lo más indicado. Por otra parte, se trata de una hipótesis imposible, si le damos crédito a lo que Freud le confió a Pfister: "Nuestra clientela, sea cual fuere su origen racial, es irreligiosa", añadiendo: "La mayor parte de nosotros lo somos también de un modo absoluto y radical" (cit. por Plé, 1969,141).

Así y todo, y empleando el mismo método psicoanalítico, que es metapsicológico o interpretativo, veamos si no hay algo distinto detrás de estas afirmaciones de tanta hostilidad antirreligiosa, de un ateísmo tan profesado.

Es innegable en Freud una especie de inspiración religiosa. El mismo habló del psicoanálisis como de la nueva religión científica e ilustrada, que liberaría definitivamente al hombre de la culpabilidad, restaurándolo en su poder sobre su vida y su ética. Y es conocida la mística humanitaria que animaba a sus primeros discípulos, confiriéndoles una cohesión y un espíritu en cierta manera apostólico. Spengler veía en el ateísmo la nueva manifestación mística del antiguo espíritu religioso; no sin ironía le hacía eco Sartre afirmando que "un ateo era... un maníaco de Dios que veía Su ausencia por doquier y que no podía abrir la boca sin pronunciar Su nombre; en una palabra, un señor con convicciones religiosas" (cit. por Vergote, 1969, 323-324).

Tanto si aceptamos como si rechazamos semejante interpretación del ateísmo, lo cierto es que Freud se interesó muchísimo del fenómeno religioso. En sus escritos alude constantemente a tal fenómeno; por ej., en *La interpretación de los sueños*, en su *Presentación autobiográfica*, en *Más allá del principio de placer*, etc. Y abordó directamente el tema religioso en algunas de sus obras.

A veces su ateísmo muestra alguna fisura, y su hostilidad o fobia u obsesión respecto a la religión se atenúa un poco o bastante. Así, en *Moisés y la religión monoteísta* confiesa: "Ahora, como entonces, dudo de mi propio trabajo y no me siento, como debería estarlo todo autor, en estrecha comunión con mi obra" (cit. por Choisy, 1974, 21-22).

En 1935, Freud así escribe a Lou Salomé acerca de este estudio: "Por lo demás, las bases históricas de mi *Moisés* no son suficientemente sólidas para servir de fundamento a mi inestimable parcela de penetración (*my invaluable piece of insight*). Por lo tanto, guardo silencio. Basta con que pueda yo mismo creer en la solución de un problema que me ha perseguido a lo largo de toda mi vida" (cit. por Plé, 1969, 132).

En la obra recién citada *Moisés y la religión monoteísta*, se encuentra un pasaje donde el autor confiesa envidiar a los que tienen fe y los pondera enfáticamente: "¡Cuán envidiables aparecen ante nosotros, pobres de fe, aquellos investigadores convencidos de que existe un ser supremo! Para este gran espíritu, el universo no esconde problema alguno, porque él mismo ha creado todos sus dispositivos. ¡Cuán abarcadoras, exhaustivas y definitivas son las doctrinas de los creyentes por comparación con los laboriosos, mezquinos y fragmentarios intentos de explicación, lo máximo que nosotros podemos producir! El espíritu divino, que es por otra parte el ideal de una perfecta ética, ha implantado en los seres humanos la noticia de ese ideal y al mismo tiempo el esfuerzo por igualar su ser a su ideal. Sienten de una manera inmediata lo que es alto y noble, y lo que es inferior y ordinario. Su vida sensible se acomoda según la distancia a que estén del ideal en cada caso. Este les aporta elevada satisfacción cuando se le aproximan, por así decir en el perihelio; y los castiga con un serio displacer cuando, en el afelio, se le distancian. Así de simples y de incommovibles están establecidas todas las cosas" (O. C., XXIII, 118). Pero a continuación expresa: "Solo nos cabe lamentar que ciertas experiencias vitales y observaciones del mundo nos impidan aceptar la premisa de semejante ser supremo" (ib.).

De lo consignado aquí, ¿no cabe deducir que la actitud de Freud no fue, como parecería, fundamentalmente irreligiosa? Käte Victorius, en base a la obra *Moisés y la religión monoteísta*,

expresa justamente: "Quizás podamos permitirnos la sugerencia de que la repulsa de Freud frente a la religión revelada y dogmática no permite sacar la conclusión de que él mismo partiera de una actitud fundamentalmente irreligiosa" (cit. por Carballo, en Plé, 1969,17).

Por otra parte, la educación familiar y posteriores vivencias de Freud han de haber influido en su interés y hasta preocupación en lo referente a religión y religiosidad, por más que él se comportara como ateo. Nos autoriza a afirmarlo el mismo psicoanálisis como método interpretativo, máxime en cuanto a la infancia y niñez. Es netamente de Freud la idea de que la exploración de las primeras experiencias constituye un paso obligado hacia la comprensión del psiquismo. Pues bien, veamos cuál es el clima espiritual del hogar donde se crió Freud. Consideraremos luego otras vivencias de él que nos puedan iluminar sobre su actitud religiosa.

Educación religiosa de Freud

Con respecto al clima espiritual de la familia Freud, Jones declara que fue absolutamente laico. Pero tal afirmación debe ser matizada. Jacob -así se llamaba el padre de Freud- era un judío liberal, que había abandonado las prácticas religiosas, probablemente a raíz de su emigración a Viena. Pero su indiferencia religiosa era práctica, no teórica. Jacob poseía, en efecto, un profundo sentido religioso, mezclado como sucede a todo judío, con la conciencia de pertenecer al pueblo elegido por Dios. Prueba palmaria de esto es la dedicatoria escrita por él en una biblia que le obsequió a su hijo Sigmund cuando este cumplió los 35 años. Le dice: "Mi querido hijo: fue después de cumplir tus 6 años de edad cuando el espíritu de Dios te habló así: 'Lee en mi libro; en él verás abrirse para ti fuentes de conocimientos'. Has tenido en el libro la visión del todopoderoso; con buena voluntad has escuchado, has obrado y has tratado de volar alto sobre las alas del Espíritu Santo. Desde entonces he conservado la misma biblia. Ahora, en el día que cumples 35 años, la he sacado de su escondite para enviártela en señal de cariño de tu anciano padre" (cit. por García Cabero, 1976, 305).

También consta que su madre, judía ella también, era, sin duda alguna, creyente. En casa la lectura de la biblia era un hecho cotidiano. Sigmund Freud estaba familiarizado con ella. El mismo asegura en su *Presentación autobiográfica*: "Mi temprano ahondamiento en la historia bíblica apenas hube aprendido el arte de leer tuvo, como lo advertí mucho después, un efecto duradero sobre la orientación de mi interés (= apetito de saber, pero dirigido antes a la condición humana que a los objetos naturales)" (O.C., XX, 8).

En los escritos de Freud llama la atención la cantidad de referencias bíblicas. Son casi 400, con 86 citas del texto, de las que 22 corresponden al Nuevo Testamento (Domínguez Morano, 1991).

Otro detalle no desdeñable para el análisis que estamos haciendo, es que Freud tuvo una niñera católica, a la que se aficionó y que en sus paseos por Freiberg lo llevaba a los oficios religiosos. De regreso a casa, el muy precoz Sigmund contaba lo que había oído en las diversas iglesias sobre el "buen Dios".

Vida religiosa posterior

Para la primera parte de su vida no consta que Freud fuera practicante, pero tampoco consta que Dios fuera para él un ausente. Hay dos actitudes de su juventud que resultan significativas con respecto a su relación con la cuestión religiosa: la sugestión de Notre-Dame de París y la situación embarazosa que le creó el casamiento.

En *La interpretación de los sueños* recuerda que Notre-Dame era la meta preferida de sus paseos en su año de becario. Experimentaba ahí una sensación misteriosa, que no puede explicarse en un ateo sin inquietud alguna. Refiriéndose a Charcot, el catedrático que resolvía sus dudas y clarificaba sus opiniones, lo comparó con Notre-Dame. En una carta a su novia, Martha Bernays, le confió: "Salgo de sus clases como de Notre-Dame, con una idea totalmente nueva de lo que es la perfección" (cit. por García Cabero, 1976, 312).

Pero tales impresiones se esfumaron con su regreso a Viena. Muy pronto Freud se define

ateo en el plano consciente. Y esto complica su relación con la novia, judía practicante, educada en un judaísmo ortodoxo, que incluía la observancia rigurosa de prácticas concretas, como el reposo sabático y los ayunos. Para Freud eran "tontas supersticiones", de las que quiso apartar a Martha. Detestaba que ella tuviera que acudir a subterfugios para escribirle en día sábado, y criticaba que se sometiera a ayunos que podían minar su salud. Aquí ya advertimos la oposición de Freud a todo lo que tuviera visos de "ritualismo". Hizo también todo lo posible para eludir la celebración religiosa de su matrimonio. Se avino finalmente, gracias a "mitigaciones" halladas por la intuición de la novia. Esta eligió un día laborable en que difícilmente los amigos podían estar presentes, logró que la ceremonia tuviera lugar en casa de la madre y pensó hasta en la indumentaria más simple permitida para tal ocasión.

Después del casamiento, bregó para alejar a su mujer de toda práctica religiosa. De hecho, ella ya no asistió al culto judío; solo una vez muerto el marido, volvió a interesarse por las festividades judías y las costumbres de su pueblo.

También sabemos que a sus hijos Freud los educó en un ambiente apartado de toda vida religiosa.

En suma, recibió una educación conforme con las tradiciones del judaísmo y era consciente de que tales tradiciones solo se comprendían a partir de sus conexiones con una idea religiosa, pero no se las permitió a quienes dependían de él. En el plano consciente vivió como ateo, por más que lo misterioso y sagrado lo inquietara (García Cabero, 1976).

TEXTOS DE FREUD SOBRE RELIGION

En la producción de Freud hay obras dedicadas ex profeso a la temática religiosa. Ellas son: *Tótem y tabú*, *Moisés y la religión monoteísta*, *El porvenir de una ilusión*, *El malestar de la cultura*, *Actos obsesivos y prácticas religiosas*, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Otras obras no afrontan directamente cuestiones religiosas, pero traen constantes referencias a las mismas. Es el caso, por ej., de *La interpretación de los sueños*, *Presentación autobiográfica*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *Más allá del principio de placer*, etc. Cabe mencionar también, con respecto a este tema, la correspondencia mantenida por Freud con W. Fliess y Pfister. La primera fue publicada por E. Kris, M. Bonaparte y A. Freud, con el título *Los orígenes del psicoanálisis*.

PENSAMIENTO DE FREUD SOBRE LA APLICACION DEL PSICOANALISIS A TEMAS Y CUESTIONES DE RELIGION

El interés de Freud por lo religioso se manifiesta también a través de sus afirmaciones sobre la aplicabilidad del psicoanálisis a temas y cuestiones de religión.

En la décima de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, cuyo título es *El simbolismo en el sueño* (1916), Freud considera útil el estudio interdisciplinario del psicoanálisis en relación con la doctrina de las religiones: "A raíz del trabajo psicoanalítico se urden lazos con muchas otras ciencias del espíritu, cuyo estudio promete los más valiosos frutos; tanto con la mitología como con la lingüística, con el folklore, con la psicología de los pueblos y con la doctrina de las religiones" (O. C, XV, 153).

En la vigésima cuarta de las Conferencias aludidas y que lleva por título *El estado neurótico común* (1917), Freud declara que la técnica psicoanalítica puede sin forzamiento aplicarse a la ciencia de la religión: "El psicoanálisis no se caracteriza en cuanto ciencia por el material que trata, sino por la técnica con que trabaja. Sin violentar su naturaleza, es posible aplicarlo tanto a la historia de la cultura, a la ciencia de la religión y a la mitología, como a la

doctrina de las neurosis" (O. C., XVI, 354).

En *El porvenir de una ilusión*, Freud admite que el psicoanálisis puede servir para demostrar el valor afectivo de la religión: "Los defensores de la religión tendrán igual derecho a servirse del psicoanálisis para valorar debidamente toda la importancia afectiva del credo religioso" (cit. por Plé, 1969, 128).

Más todavía; Freud piensa que el psicoanálisis puede prestar un excelente servicio a los eclesiásticos en la cura de almas: "El psicoanálisis en sí no es ni religioso ni irreligioso. Es un instrumento que no toma partido; pueden usar de él religiosos y seculares, siempre que sea únicamente al servicio de seres enfermos para liberarlos de sus sufrimientos. Bien siento yo no haber tenido en cuenta la extraordinaria ayuda que el método psicoanalítico es susceptible de aportar a la curación de las almas ('al trabajo de los sacerdotes', en la traducción de Jones); pero eso se debe, sin duda, a que, como soy un condenado hereje, todo este sector del pensamiento me es ajeno" (cit. por Plé, 1969, 127-128).

Otras veces más, Freud vuelve sobre la aplicabilidad del psicoanálisis a cuestiones religiosas. En el escrito breve *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* (1919), expresa: "Al investigar los procesos psíquicos y las funciones mentales, el psicoanálisis se ajusta a un método particular, cuya aplicación en modo alguno está limitada al campo de las funciones psíquicas patológicas, sino que también concierne a la resolución de problemas artísticos, filosóficos o religiosos, suministrando en tal sentido múltiples enfoques nuevos y revelaciones de importancia para la historia de la literatura, la mitología, la historia de las culturas y la filosofía de las religiones" (O.C., XVII, 171).

En otro escrito breve, su *Prólogo a Theodor Reik, Probleme der Religionpsychologie* (1919), después de consignar que en 1913 Otto Rank y Hanns Sachs dieron a conocer los resultados que la aplicación del psicoanálisis a las ciencias del espíritu había brindado hasta ese momento, observa: "La mitología, la historia de la literatura y de la religión parecen ser los campos más accesibles" (O. C., XVII, 257). Y cierra ese Prólogo de este modo: "Fieles a la técnica psicoanalítica, estos trabajos (sobre problemas de la psicología de la religión) parten de detalles de la vida religiosa no comprendidos hasta ahora, a fin de obtener mediante su esclarecimiento alguna noticia sobre las premisas más profundas y los fines últimos de las religiones, y en ningún momento pierden de vista el nexo entre los hombres del tiempo primordial y los primitivos de hoy, así como entre logro cultural y formación sustitutiva neurótica" (O. C., XVII, 259).

En su *Presentación autobiográfica* (1925), advierte que el psicoanálisis ha traspasado las fronteras de una disciplina puramente médica, aplicándose también a la historia de la religión: "Se extienden sus múltiples aplicaciones a los campos de la literatura y la ciencia del arte, a la historia de la religión y la prehistoria, a la mitología, el folklore, la pedagogía, etc." (O. C., XX, 58).

A juicio de Freud, el psicoanálisis puede incluso volverse indispensable para las ciencias religiosas, al igual que para las demás que estudian el origen de la cultura y de sus instituciones. Dice textualmente: "Como 'psicología de lo profundo', doctrina de lo inconsciente anímico, (el psicoanálisis) puede pasar a ser indispensable para todas las ciencias que se ocupan de la historia genética de la cultura humana y de sus grandes instituciones, como el arte, la religión y el régimen social. Yo creo que ya ha prestado valiosos auxilios a estas ciencias para la solución de sus problemas, pero esas no son sino contribuciones pequeñas comparadas con las que se obtendrán cuando los historiadores de la cultura, los psicólogos de la religión, los lingüistas, etc., aprendan a manejar por sí mismos el nuevo medio de investigación que se les ofrece" (O.C., XX, 232).

Hacia el final de su estudio *Psicoanálisis* (1926), Freud lamenta que en ese compendio no puedan exponerse temas merecedores del interés universal, como, por ej., la sublimación de las pasiones, ni puedan considerarse aplicaciones del psicoanálisis a las ciencias del espíritu, entre las que nombra la ciencia de la religión. Escribe: "Por desdicha, tampoco pueden considerarse

aquí las aplicaciones del psicoanálisis, nacido en el suelo de la medicina, a ciencias del espíritu como la historia de la cultura y de la literatura, la ciencia de la religión y la pedagogía, que día a día cobran mayor importancia. Baste apuntar que el psicoanálisis -como psicología de los actos anímicos inconscientes, profundos- promete convertirse en el eslabón que une la psiquiatría y todas esas ciencias del espíritu" (O. C., XX, 256).

No ha de extrañar entonces que en el trabajo *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial* (1926), Freud haga constar "la psicología de la religión" entre las materias que tendrían que integrar el plan de estudios de una futura escuela superior psicoanalítica: "Si algún día se fundara una escuela superior psicoanalítica (...), debería enseñarse en ella mucho de lo que también se aprende en la escuela de medicina (...). Pero, por otro lado, la enseñanza analítica abarcaría disciplinas ajenas al médico y con las que él no tiene trato en su actividad: historia de la cultura, mitología, psicología de la religión y ciencia de la literatura. Sin una buena orientación en estos campos, el analista quedaría inerte frente a gran parte de su material" (O.C., XX, 230).

EXPOSICION DE TEXTOS FREUDIANOS MAS SIGNIFICATIVOS SOBRE RELIGION

A continuación iremos reseñando textos de las obras de Freud más significativos con respecto a la religión.

Psicopatología de la vida cotidiana (1901)

En el último capítulo de esta obra, Freud expresa:

"Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo, que penetra hasta en las religiones más modernas, no es otra cosa que *psicología proyectada al mundo exterior*. El oscuro discernimiento (una percepción endopsíquica, por así decir) de factores psíquicos y constelaciones de lo inconsciente se espeja -es difícil decirlo de otro modo, hay que ayudarse aquí con la analogía que la paranoia ofrece- en la construcción de una *realidad suprasensible* que la ciencia debe volver a mudar en *psicología de lo inconsciente*. Podría osarse resolver de esta manera los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y el mal, de la inmortalidad, y otros similares: trasponer la *metafísica a metapsicología*. El abismo entre el descentramiento (desplazamiento) del paranoico y el del supersticioso es menor de lo que a primera vista parece. Cuando los hombres comenzaron a pensar, se vieron constreñidos, según es notorio, a resolver antropomórficamente el mundo exterior en una multiplicidad de personalidades concebidas a su semejanza; entonces, aquellas contingencias que ellos interpretaban de manera supersticiosa eran acciones, exteriorizaciones de personas, y en esto se comportaban como lo hacen los paranoicos, quienes extraen conclusiones de los indicios nimios que los otros les ofrecen, y también como todas las personas sanas, quienes, con derecho, toman las acciones casuales y no deliberadas de sus prójimos como base para estimar su carácter. La superstición aparece muy fuera de lugar sólo en nuestra moderna -pero en modo alguno redondeada por completo todavía- cosmovisión científico-natural; en cambio, estaba justificada y era consecuente en la cosmovisión de épocas y de pueblos precientíficos" (O. C., VI, 251-252).

La religión es, pues, una concepción patológica del mundo, una proyección psicológica; es superstición que funciona como una paranoia.

Acciones obsesivas y prácticas religiosas (1907)

Aquí Freud ya no compara la religión con la paranoia, sino con la neurosis. Señala la semejanza que hay entre el ceremonial neurótico y las acciones sagradas del rito religioso: angustia de la conciencia moral a raíz de omisiones, pleno aislamiento respecto de todo otro

obrar, escrupulosidad con que se ejecutan los detalles. Señala asimismo unas diferencias, de las cuales la más notable es que "los pequeños agregados del ceremonial religioso se entienden plenos de sentido y simbólicamente, mientras que los del neurótico aparecen necios y carentes de sentido". Sin embargo -observa Freud a continuación-, "justo esta diferencia, la más tajante (...), se elimina si con ayuda de la técnica psicológica uno penetra las acciones obsesivas hasta entenderlas". Descubre entonces que "las acciones obsesivas (...) poseen sentido, están al servicio de sustantivos intereses de la personalidad y expresan sus vivencias duraderas y sus pensamientos investidos de afecto" (O. C., IX, 103). Al final de su estudio, Freud declara:

"De acuerdo con estas concordancias y analogías, uno podría atreverse a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión, calificando a la neurosis como una religiosidad individual, y a la religión, como una neurosis obsesiva universal. La concordancia más esencial residiría en la renuncia, en ambas subyacente, al quehacer de unas pulsiones dadas constitucionalmente; la diferencia más decisiva, en la naturaleza de estas pulsiones, que en la neurosis son exclusivamente sexuales y en la religión son de origen egoísta" (ib., 109).

La religión viene a ser, entonces, una neurosis obsesiva universal, consistente en la renuncia a pulsiones de origen egoísta, y no exclusivamente sexual como ocurre en la neurosis o religiosidad individual.

Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910)

En este trabajo, Freud relaciona la fe en Dios y la conducta religiosa con el complejo paterno. Lo explica de esta manera:

"El psicoanálisis nos ha mostrado el íntimo nexo entre el complejo paterno y la fe en dios; nos ha enseñado que, psicológicamente, el Dios personal no es otra cosa que un padre enaltecido, y todos los días nos hace ver cómo ciertos jóvenes pierden la fe religiosa tan pronto como la autoridad del padre se quiebra en ellos. En el complejo parental discernimos, pues, la raíz de la necesidad religiosa; el Dios omnipotente y justo, y la naturaleza bondadosa, nos aparecen como grandiosas sublimaciones de padre y madre, o más bien como renovaciones y restauraciones de la representación que se tuvo de ambos en la primera infancia. Y desde el punto de vista biológico, la religiosidad se reconduce al largo período de desvalimiento y de necesidad de auxilio en que se encuentra la criatura humana, que, si más tarde discierne su abandono efectivo y su debilidad frente a los grandes poderes de la vida, siente su situación semejante a la que tuvo en la niñez y procura desmentir su desconsuelo mediante la renovación regresiva de los poderes protectores infantiles. La protección contra la neurosis, que la religión asegura a sus fieles, se explica con facilidad porque esta les toma el complejo parental, del que depende la conciencia de culpa así del individuo como de la humanidad toda, y se lo tramita en lugar de ellos, mientras que el incrédulo tiene que habérselas solo con esa tarea" (O. C., XI, 115).

Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (1912-1913)

Como lo dice Freud en el *Prólogo*, este libro es su primer intento de aplicar puntos de vista y conclusiones del psicoanálisis a problemas de la psicología de los pueblos (O. C., XIII, 7). Desde esta perspectiva, vuelve a asumir la analogía entre religión (implicada en el tabú) y la neurosis obsesiva:

"Resumamos ahora los puntos en que se muestra con la mayor nitidez la concordancia de los usos del tabú con los síntomas de la neurosis obsesiva: 1) el carácter inmotivado de los mandamientos; 2) su reafirmación por constreñimiento interno; 3) su desplazabilidad, y el peligro de contagio por lo prohibido, y 4) la causación de acciones ceremoniales, mandamientos que provienen de prohibiciones" (ib., 36).

Pero Freud en el mismo estudio vuelve, enfáticamente, sobre el aporte del padre a la idea de Dios:

"La exploración psicoanalítica del hombre individual nos enseña con particularísimo énfasis que, en cada quien, dios tiene por modelo al padre; que su vínculo personal con dios depende de su relación con su padre vivo, sigue las oscilaciones y mudanzas de esta última; y que dios en el fondo no es más que un padre enaltecido. En este punto, el psicoanálisis, como en el caso del totemismo, aconseja dar crédito al creyente, que llama padre a dios, como llamaba antepasado al tótem. Si el psicoanálisis merece ser tenido de alguna manera en cuenta, y sin perjuicio de todos los otros orígenes y significados de dios sobre los cuales es incapaz de arrojar luz alguna, el aporte del padre a la idea de dios por fuerza tiene que ser muy importante" (ib., 149).

Ahora Freud añade otros puntos de vista en cuanto a religión; por ej., lo referente al tabú y al tótem.

Tabú

"Tabú es una palabra polinesia cuya traducción nos depara dificultades porque ya no poseemos el concepto que ella designa. Este era corriente aún entre los antiguos romanos; su '*sacer*' era lo mismo que el 'tabú' de los polinesios. También '*ágos*' (= '*ágios*'), de los griegos, y '*kodausch*', de los hebreos, tienen que haber significado lo mismo que los polinesios expresan con su 'tabú', y, mediante designaciones análogas, otros muchos pueblos de América, África (Madagascar) y Asia septentrional y central" (ib., 27).

Tabú es un término ambivalente: tanto puede significar "sagrado", "santificado", como "ominoso", "peligroso", "prohibido", "impuro". Se contraponen a lo que en lengua polinesia se llama "noa": lo acostumbrado, lo asequible a todos. Así, tabú implica algo de reserva y se expresa esencialmente en prohibiciones y limitaciones. Nuestra expresión "horror sagrado" equivaldría en muchos casos al sentido del tabú.

Las restricciones del tabú se diferencian de las prohibiciones religiosas, porque no responden a mandatos de un dios; se remontan a épocas anteriores a cualquier religión. Se diferencian igualmente de las prohibiciones morales, porque carecen de toda fundamentación: son de origen desconocido; no rigen para todos, sino para aquellos que están bajo su imperio (ib.).

Pero Freud se interesa por el enigma del tabú, ya que este plantea un problema psicológico, que como tal merece un intento de solución, y además por lo siguiente:

"Vislumbramos que el tabú de los salvajes de Polinesia podría no ser algo tan remoto para nosotros como supondríamos a primera vista, que las prohibiciones a que nosotros mismos obedecemos, estatuidas por la moral y las costumbres, posiblemente tengan un parentesco esencial con este tabú primitivo, y que si esclareciéramos el tabú acaso arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio 'imperativo categórico'" (ib., 31).

Freud avanza así la hipótesis de que el tabú explica el origen de lo religioso y lo ético.

Tótem

¿Qué es el tótem?

"Por regla general -responde Freud-, un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián

y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos. Los miembros del clan totémico, por su parte, tienen la obligación sagrada, cuya inobservancia se castiga por sí sola, de no matar (aniquilar) a su tótem y de abstenerse de su carne (o del consumo posible). El carácter de tótem no adhiere a un individuo solo, sino a todos los de su especie. De tiempo en tiempo se celebran fiestas donde los miembros del clan totémico figuran o imitan, en danzas ceremoniales, los movimientos y cualidades de su tótem" (ib., 12).

En el sistema totémico el interés del psicoanalista es reclamado por la exogamia:

"Casi en todos los lugares donde rige el tótem existe también la norma de que *miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos, vale decir, no tengan permitido casarse entre sí*. Es la *exogamia*, conectada con el tótem" (ib., 13-14).

El totemismo rubrica lo expresado anteriormente por Freud acerca del complejo del padre:

"El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es realmente el sustituto del padre, y con ello armonizaba bien la contradicción de que estuviera prohibido matarlo en cualquier otro caso, y que su matanza se convirtiera en festividad; que se matara al animal y no obstante se lo llorara. La actitud ambivalente de sentimientos que caracteriza todavía hoy al complejo paterno en nuestros niños, y prosigue a menudo en la vida de los adultos, se extendería también al animal totémico, sustituto del padre" (ib., 143).

En *Moisés y la religión monoteísta* (1939), Freud así resume la concepción del totemismo que desarrollara en *Tótem y tabú*:

"De Darwin tomé la hipótesis de que los hombres vivieron originariamente en hordas pequeñas, bajo el imperio violento, cada una, de un macho más viejo que se apropiaba de todas las hembras y castigaba y eliminaba a los varones jóvenes, incluidos sus hijos. Y de Atkinson - quien prosiguió con esa pintura-, que este sistema patriarcal halló su término en una sublevación de los hijos varones, que se unieron contra el padre, lo avasallaron y lo devoraron en común. Y basándome en la teoría de Robertson Smith sobre el tótem, supuse que luego la horda paterna dejó sitio al clan fraterno totemista. A fin de poder convivir en paz, los hermanos triunfantes renunciaron a las mujeres por cuya causa, sin embargo, habían dado muerte al padre, y se sometieron a la exogamia. El poder paterno fue quebrantado y las familias se organizaron según el derecho materno. La ambivalente postura de sentimientos de los hijos varones hacia el padre se mantuvo en vigencia a lo largo de todo el desarrollo ulterior. En lugar del padre se instituyó un animal como tótem; se lo consideraba antepasado y espíritu protector, no estaba permitido hacerle daño ni matarlo, pero una vez al año toda la comunidad de los varones se reunía en un banquete ceremonial en que se despedazaba y se devoraba en común al animal totémico venerado en todo otro caso. Nadie podía excluirse de este banquete; era la repetición ceremonial del parricidio con el cual se habían iniciado el orden social, las leyes éticas y la religión" (ib., 126).

Remitiéndose a la celebración del banquete totémico, escribe Freud en *Tótem y tabú*:

"Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de su superioridad.) Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión" (ib., 143-144).

En la banda de los hermanos amotinados existía, respecto al padre, la misma ambivalencia de sentimientos que podemos pesquisar en cada uno de los niños y neuróticos. Odiaban a su padre porque trababa su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero a la vez lo amaban y admiraban. Una vez que lo hubieron eliminado y hubieron satisfecho su odio, pero al mismo tiempo queriendo identificarse con él, sintieron arrepentimiento. Nació así una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. Revocaron su hazaña, declarando no permitida la muerte del sustituto paterno -el animal totémico-, y renunciaron a sus frutos, denegándose las mujeres liberadas. Así crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo: el asesinato y el incesto, coincidentes con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo.

Si se habían unido para avasallar al padre, los hermanos eran rivales entre sí respecto de las mujeres. Cada uno hubiera querido tenerlas todas para sí; en la lucha de todos contra todos se habría ido a pique la nueva organización. Para seguir viviendo juntos, no les quedaba otra alternativa que erigir la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre.

El animal totémico vino a ser el sucedáneo del padre. Siendo así, los dos principales mandamientos del tabú, es decir, no matar al tótem y no usar sexualmente ninguna mujer que pertenezca a este (cada clan tenía su tótem) coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis (O. C., XI, 134).

La matanza del animal totémico estaba prohibida para el individuo y solo era legítima en el sacrificio clánico, cuando todo el linaje asumía la responsabilidad.

En el banquete sacrificial, la vida de la víctima que mora en su carne y en su sangre es distribuida entre todos los participantes (O. C., XIII, 138-140). En ese banquete se levantan, pues, las restricciones de la obediencia de efecto retardado. Es obligatorio renovar el crimen del parricidio en el sacrificio del animal totémico cada vez que lo adquirido en virtud de esa hazaña, la apropiación de las cualidades del padre, amenaza desaparecer a consecuencia de los cambiantes flujos de la vida. Los sentimientos sociales fraternos se expresan en la santidad de la sangre común, en el realce de la solidaridad entre todo lo vivo que pertenezca al mismo clan. Asegurándose la vida unos a otros, están enunciando que ninguno de ellos puede ser tratado por otro como todos en común trataron al padre.

A la prohibición, de raigambre religiosa, de matar al tótem se agrega la prohibición, de raigambre social, de matar al hermano. Mucho tiempo después, este mandamiento, que regía con exclusividad para los miembros del linaje, se convertirá en universal, adoptando sencillamente el texto: "No matarás".

Para empezar, la primitiva horda paterna es remplazada por el clan de hermanos, que se reasegura mediante el lazo de sangre:

"La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa" (O. C., XIII, 147-148).

La rebelión contra el padre está, pues, en el origen del sentimiento de culpa, que se busca apaciguar, neuróticamente, en las prácticas religiosas. Freud vuelve sin cesar sobre el papel fundamental que juega la culpabilidad en la religión (Plé, 1969, 108). En la necesidad de superar el sentimiento de culpa y en la renuncia al ejercicio de la sexualidad genital se funda, según él, el comienzo de la religión, de la moral, de la cultura.

En *Tótem y tabú*, Freud se explaya sobre la concordancia que él supone entre totemismo y cristianismo. Dice así:

"En el mito cristiano, el pecado original del hombre es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Y bien; si Cristo redime a los hombres de la carga del pecado original sacrificando su propia vida, nos constriñe a inferir que aquel pecado fue un asesinato. Según la Ley del Talión, de profunda raigambre en el sentir humano, un asesinato sólo puede ser expiado por el sacrificio de otra vida; el autosacrificio remite a una culpa de sangre. Y si ese sacrificio de la propia vida produce la reconciliación con Dios Padre, el crimen así expiado no puede haber sido otro que el parricidio.

Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquella. La reconciliación con el padre es ahora tanto más radical porque de manera simultánea a ese sacrificio se produce la total renuncia a la mujer, por cuya causa uno se había sublevado contra el padre. Pero en este punto la fatalidad psicológica de la

ambivalencia reclama sus derechos. En el acto mismo de ofrecer al padre la mayor expiación posible, el hijo alcanza también la meta de sus deseos en contra del padre. El mismo deviene dios junto al padre, en verdad en lugar de él. La religión del hijo releva a la religión del padre. Como signo de esta sustitución, el antiguo banquete totémico es reanimado como comunión; en ella, la banda de hermanos consume ahora la carne y la sangre del hijo, ya no las del padre, se santifica por ese consumo, y se identifica con aquel. Nuestra mirada persigue a lo largo de las épocas la identidad del banquete totémico con el sacrificio del animal, el sacrificio humano teantrópico y la eucaristía cristiana, y en todas esas ceremonias solemnes discierne el efecto continuado de aquel crimen que tanto agobió a los hombres y del cual, empero, no podían menos que estar tan orgullosos. Ahora bien, la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen que debía expiarse. Notamos hasta qué punto es acertada la afirmación de Frazer cuando dice que 'the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity' " (O. C., XIII, 155-156).

La religión entonces no es solo paranoia y neurosis, sino que se encuadra dentro de la historia de la civilización y, para cada individuo, dentro de su historia personal (complejo de Edipo).

Prólogo a Theodor Reik, Probleme der Religionspsychologie (1919)

En este escrito, Freud presenta las siguientes conclusiones logradas, según él, por el abordaje psicoanalítico de la vida religiosa:

"La investigación científica supone que la vida de la familia humana fue en las remotas épocas primordiales muy diversa de lo que hoy la conocemos, y corrobora esta conjetura mediante hallazgos entre los primitivos que hoy viven. Si se somete el material etnológico y prehistórico disponible sobre este punto a una elaboración psicoanalítica, se obtiene un resultado inesperadamente preciso: en otros tiempos, Dios Padre andaba en persona sobre la Tierra y usó de su señorial poder como jefe de la horda de hombres primordiales hasta que sus hijos, aliados, lo mataron. Además, se descubre que por efecto de este crimen liberador y como reacción frente a él nacieron las primeras ligazones sociales, las limitaciones morales básicas y la forma más antigua de religión: el totemismo. Pero también las religiones posteriores se llenan de ese mismo contenido y se empeñan, por una parte, en borrar las huellas de aquel crimen o en expiarlo, introduciendo otras soluciones para la lucha entre padre e hijos, y por otra parte no pueden dejar de repetir una vez más la eliminación del padre. De ese modo, también en el mito se puede discernir el eco de aquel acontecimiento gigantesco que proyecta su sombra sobre todo el desarrollo de la humanidad" (O. C., XVII, 258).

Psicología de las masas y análisis del yo (1921)

El capítulo V se titula: *Dos masas artificiales: Iglesia y ejército*. Son los ejemplos más interesantes de "masas de alto grado de organización, duraderas, artificiales" (O. C., XVIII, 89).

"Iglesia y ejército son masas artificiales, vale decir, se emplea cierta compulsión externa para prevenir su disolución e impedir alteraciones de su estructura. Por regla general, no se pregunta al individuo si quiere ingresar en una masa de esa índole, ni se lo deja librado a su arbitrio; y el intento de separación suele estorbarse o pensarse rigurosamente, o se lo sujeta a condiciones muy determinadas" (ib.).

"En la Iglesia (con ventaja podemos tomar a la Iglesia católica como paradigma), lo mismo que en el ejército, y por diferentes que ambos sean en lo demás, rige idéntico espejismo (ilusión), a saber: hay un jefe -Cristo en la Iglesia católica, el general en el ejército- que ama por igual a todos los individuos de la masa. De esta ilusión depende todo; si se la deja disipar, al punto se descompone, permitiéndolo la compulsión externa, tanto Iglesia como ejército. Cristo formula expresamente este amor igual para todos: 'De cierto os digo que cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeñitos, a Mí lo hicisteis'. Respecto de cada individuo de la masa creyente, El se sitúa como un bondadoso hermano mayor; es para ellos un sustituto del padre.

Todas las exigencias que se dirigen a los individuos derivan de este amor de Cristo. Un sesgo democrático anima a la Iglesia, justamente porque todos son iguales ante Cristo, todos tienen idéntica participación en su amor. No sin profunda razón se invoca la similitud de la comunidad cristiana con una familia, y los creyentes se llaman hermanos en Cristo, vale decir, hermanos por el amor que Cristo les tiene. No hay duda de que la ligazón de cada individuo con Cristo es también la causa de la ligazón que los une a todos" (ib., 89-90).

La Iglesia es pues una masa artificial, donde rige cierta compulsión, tanto para el ingreso como para la permanencia de sus afiliados. Y su estructura es libidinosa:

"Notemos -sigue diciendo Freud- que en estas dos masas artificiales cada individuo tiene una doble ligazón libidinosa: con el conductor (Cristo, general en jefe) y con los otros individuos de la masa" (ib., 91).

"La esencia de una masa -afirma Freud- consistiría en las ligazones libidinosas existentes en ella" (ib.). Ligazones tan fuertes, que producen la falta de libertad del individuo dentro de ella. Justamente esta falta de libertad de los coaligados constituye, para Freud, el principal fenómeno de la psicología de masas.

Una masa puede descomponerse. Así, en una masa militar el pánico trae por consecuencia el cese de los lazos recíprocos entre los individuos que la componen. Ya no se presta oídos a orden alguna del jefe; cada uno cuida por sí sin miramiento por los otros, y se libera una angustia enorme, sin sentido (ib., 91-93).

Dice Freud que "la descomposición de una masa religiosa no es tan fácil de observar". Una novela inglesa de inspiración católica que pinta la descomposición de la cultura cristiana de Europa, le sugiere a Freud estas reflexiones:

"Lo que sale a la luz, a raíz de esa descomposición de la masa religiosa supuesta en la novela, no es angustia, para la cual no hay ocasión; son impulsos despiadados y hostiles hacia otras personas, a los que el amor de Cristo, igual para todos, había impedido exteriorizarse antes. Pero aun durante el Reinado de Cristo estaban fuera de este lazo quienes no pertenecían a la comunidad de creyentes, quienes no lo amaban y no eran amados por El; por eso una religión, aunque se llame la religión del amor, no puede dejar de ser dura y sin amor hacia quienes no pertenecen a ella. En el fondo, cada religión es de amor por todos aquellos a quienes abraza, y está pronta a la crueldad y la intolerancia hacia quienes no son sus miembros" (ib., 93-94).

Freud se refiere especialmente a la religión cristiana, cuyo paradigma es el catolicismo. Sería ella una religión del amor en su propio seno -a través del amor recíproco entre los creyentes y Cristo y de los creyentes entre sí-, pero intolerante y violenta hacia quienes no están afiliados a ella. Así habría sido en los siglos pasados. Si en la actualidad su intolerancia no parece tan violenta, es porque se debilitaron los sentimientos religiosos y los vínculos libidinosos que de estos se derivan. De manera que la Iglesia sería, por su propia naturaleza, intolerante y, de resultas, despiadada y cruel para quienes no pertenecen a ella.

En el *Apéndice* de la misma obra, Freud llega a sostener lo siguiente:

"En las grandes masas artificiales, Iglesia y ejército, no hay lugar para la mujer como objeto sexual. La relación amorosa entre hombre y mujer queda excluida de estas organizaciones" (ib., 134). Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que cuando las aspiraciones sexuales directas se vuelven hipertensas, descomponen toda formación de masa. Así, "la Iglesia católica tenía los mejores motivos para recomendar a sus fieles la soltería e imponer a sus sacerdotes el celibato, pero es frecuente que aun estos últimos abandonen la Iglesia por haberse enamorado" (ib.).

En el mismo *Apéndice*, Freud pone de relieve el antagonismo entre neurosis y formación de masas. Los síntomas de la psiconeurosis derivan de aspiraciones sexuales directas que fueron reprimidas, pero que permanecieron activas, o bien de aspiraciones sexuales de meta inhibida, es decir, en que la inhibición no se logró acabadamente o dejó sitio a un regreso a la meta sexual reprimida. A esta circunstancia se debe, según el psicoanálisis, que la neurosis vuelva asociales a sus víctimas, sacándolas de las habituales formaciones de masa. En cambio, cada vez que se

produce un violento impulso a la formación de masa, las neurosis ralean y a lo menos por cierto lapso pueden desaparecer. "Aun quienes no lamentan la desaparición de las ilusiones religiosas en el mundo culto de nuestros días admitirán que, en la medida en que conservaban vigencia plena, ofrecían a los coligados por ellas la más poderosa protección contra las neurosis. Todo esto tiene estrecha relación con la oposición entre las aspiraciones sexuales directas y las de meta inhibida. Abandonado a sí mismo, el neurótico se ve precisado a sustituir, mediante sus formaciones de síntoma, las grandes formaciones de masa de las que está excluido. Se crea su propio mundo de fantasía, su religión, su sistema delirante, y así repite las instituciones de la humanidad en una deformación que testimonia con nitidez la hiperpotente contribución de las aspiraciones sexuales directas" (ib., 134-135).

Presentación autobiográfica (1925)

En el último capítulo, el VI, Freud recuerda con satisfacción que ya en 1907 había comprobado una sorprendente semejanza entre acciones obsesivas y prácticas religiosas. Dice:

"Sin conocer todavía los nexos más profundos, caractericé a la neurosis obsesiva como una religión privada deformada, y a la religión como una neurosis obsesiva universal, por así decir" (O. C., XX, 62).

Recuerda luego que, siguiendo una relación de Jung, dirigió su atención al tema de la analogía entre las producciones mentales de los neuróticos y las de los primitivos. Por doquiera verificó la comparación con la neurosis obsesiva y lo mucho de las premisas de la vida mental primitiva que sigue vigente en esa afección. Sobre todo lo atrajo el totemismo, "ese primer sistema de organización de los linajes primitivos en que se aúnan los comienzos del orden social con una religión rudimentaria y el inflexible imperio de algunas pocas prohibiciones tabúes. El ser 'venerado' es aquí siempre originariamente un animal, de quien el clan afirma también descender. Por diversos indicios se averigua que todos los pueblos, aun los de nivel más alto, atravesaron alguna vez por ese estadio del totemismo" (ib.).

En el parricidio llegó Freud a discernir "el núcleo del totemismo y el punto de partida de la formación de religiones" (ib., 63).

Mayor esclarecimiento obtuvo de la obra *The Religion of the Semites* (1984), donde su autor, Robertson Smith, había señalado el banquete totémico como una pieza esencial de la religión totemista.

"Una vez al año, con participación de todos los miembros del clan, se daba muerte solemnemente al animal totémico, a quien de ordinario se tenía por sagrado; se lo devoraba y luego era llorado. A este duelo se asociaba una gran fiesta. Y tomando en consideración la conjetura de Darwin, para quien los seres humanos vivieron originariamente en hordas, cuyo jefe era un único macho, fuerte, violento y celoso, a partir de todos esos componentes se formó en mí la hipótesis -o la visión, como preferiría decir- del siguiente proceso: El padre de la horda primordial, como déspota irrestricto, había acaparado a todas las mujeres, asesinando o expulsando a los hijos peligrosos como rivales. Pero un día estos hijos se reunieron, lo vencieron, asesinaron y comieron en común, pues él había sido su enemigo, pero también su ideal. Tras el asesinato no pudieron entrar en posesión de su herencia, pues se estorbaban unos a otros. Bajo el influjo del fracaso y del arrepentimiento aprendieron a soportarse entre sí, se ligaron en un clan de hermanos mediante los decretos del totemismo, destinados a excluir la repetición de un hecho como aquel, y renunciaron en conjunto a la posesión de las mujeres por quienes habían asesinado al padre. En lo sucesivo debían buscar mujeres extranjeras; he ahí el origen de la exogamia, estrechamente enlazada con el totemismo. El banquete totémico era la celebración recordatoria de aquel asesinato enorme, del que nació la conciencia de culpa de la humanidad (el pecado original) y con el cual se iniciaron la organización social, la religión y la limitación ética.

Cupiera o no suponer histórica una posibilidad como esa, la formación de religiones quedaba situada en el suelo del complejo paterno y edificada sobre la ambivalencia que lo gobierna. Tras abandonarse el animal totémico como sustituto paterno, el propio padre

primordial, temido y odiado, venerado y envidiado, pasó a ser el arquetipo de Dios. El desafío del hijo y su añoranza del padre combatieron entre sí en siempre nuevas formaciones de compromiso, destinadas, por un lado, a expiar el crimen del parricidio y, por el otro, a afianzar su ganancia. Esta manera de concebir la religión arroja una luz particularmente intensa sobre los fundamentos psicológicos del cristianismo, en el que sobrevive la ceremonia del banquete totémico, poco desfigurada todavía, como *comuni3n*" (ib., 63-64).

Freud deja expresa constancia de que el discernimiento relativo a la comuni3n sagrada no se debe a 3l, sino que ya se encuentra en Smith y Frazer (ib., 64).

El porvenir de una ilusi3n (1927)

Para Freud, "la pieza quiz3 m3s importante del inventario ps3quico de una cultura" son sus representaciones religiosas en el sentido m3s lato, o, dicho de otra manera, sus ilusiones (O. C., XXI, 14).

Freud se refiere a la actual cultura cristiana y blanca. En ella, esas representaciones son consideradas el patrimonio m3s valioso. Se las aprecia m3s que a todas las disciplinas capaces de arrancar a la Tierra sus tesoros, proveer de alimentos a la humanidad y prevenir sus enfermedades. Por eso -dice Freud- se nos plantean estos interrogantes: "¿Qu3 son a la luz de la psicolog3a? ¿De d3nde reciben su alta estima? ¿Cu3l es su valor efectivo?" (ib., 20). Responde Freud:

Las representaciones religiosas provienen de la misma necesidad a que responden los dem3s logros de la cultura: preservar frente al poder hipertr3fico y aplastante de la naturaleza. A esto se suma el esfuerzo por corregir las imperfecciones de la misma cultura, penosamente sentidas (ib., 21).

Con respecto a la amenaza de la naturaleza escribe, por ej.:

"Ah3 est3n los elementos, que parecen burlarse de todo yugo humano: la Tierra, que tiembla y desgarrar, abismando a todo lo humano y a toda obra del hombre; el agua, que embravecida lo anega y lo ahoga todo; el tif3n, que barre cuanto halla a su paso; las enfermedades, que no hace mucho hemos discernido como los ataques de otros seres vivos; por 3ltimo, el doloroso enigma de la muerte, para la cual hasta ahora no se ha hallado ning3n b3lsamo ni es probable que se lo descubra. Con estas violencias la naturaleza se alza contra nosotros, grandiosa, cruel, despiadada; as3 nos pone de nuevo ante los ojos nuestra endeblez y desvalimiento, de que nos cre3mos salvados por el trabajo de la cultura" (ib., 16).

Y con respecto a las fallas de la cultura, Freud hace, entre otras, estas observaciones:

"As3 como para el conjunto de la humanidad, tambi3n para el individuo es la vida dif3cil de soportar. La cultura de que forma parte le impone ciertas privaciones, y otra cuota de padecimiento le es deparada por los dem3s hombres, sea a despecho de las prescripciones culturales o a consecuencia de la imperfecci3n de esa cultura. Y a ello se a3aden los perjuicios que le ocasiona la naturaleza no yugulada -3l la llama destino-" (ib.).

A pesar del avance cultural permanece el desvalimiento de los seres humanos, y con 3l, su añoranza del padre, y los dioses. "Estos retienen su triple misi3n: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre" (ib., 18).

Freud advierte conexiones entre el complejo paterno y el desvalimiento y la necesidad de protecci3n del ser humano, y entre esto y la formaci3n de la relig3n. Explica:

"As3, (para el ni3o peque3o) la madre, que satisface el hambre, deviene el primer objeto de amor, y por cierto tambi3n la primera protecci3n frente a todos los peligros indeterminados que amenazan en el mundo exterior; podr3amos decir: la primera protecci3n frente a la angustia.

La madre es relevada pronto en esta funci3n por el padre, m3s fuerte, y 3l la retiene a lo largo de toda la niñez. Empero, la relaci3n con el padre est3 aquejada de una peculiar ambivalencia. El mismo fue un peligro, quiz3 desde el v3nculo inicial con la madre. Y cuando se pasa a anhelarlo y admirarlo no se lo teme menos. Los indicios de esta ambivalencia del v3nculo

con el padre están hondamente impresos en todas las religiones, como lo puntalicé también en *Tótem y tabú*. Ahora bien, cuando el adolescente nota que le está deparado seguir siendo siempre un niño, que nunca podrá prescindir de la protección frente a hiperpoderes ajenos, presta a estos los rasgos de la figura paterna, se crea los dioses ante los cuales se atemoriza, cuyo favor procura granjearse y a quienes, empero, trasfiere la tarea de protegerlo. Así, el motivo de la añoranza del padre es idéntico a la necesidad de ser protegido de las consecuencias de la impotencia humana; la defensa frente al desvalimiento infantil confiere sus rasgos característicos a la reacción ante el desvalimiento que el adulto mismo se ve precisado a reconocer, reacción que es justamente la formación de la religión. Pero no es nuestro propósito seguir investigando el desarrollo de la idea de Dios; nos ocupamos aquí del tesoro ya acabado de representaciones religiosas, tal como la cultura lo trasmite al individuo" (ib., 24).

Pero esas representaciones o enseñanzas religiosas "no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar; son ilusiones, cumplimientos de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos. Ya sabemos que la impresión terrorífica que provoca al niño su desvalimiento ha despertado la necesidad de protección -protección por amor-, proveída por el padre; y el conocimiento de que ese desamparo duraría toda la vida causó la creencia en que existía un padre, pero uno mucho más poderoso. El reinado de una Providencia divina bondadosa calma la angustia frente a los peligros de la vida; la institución de un orden ético del universo asegura el cumplimiento de la demanda de justicia, tan a menudo incumplida dentro de la cultura humana; la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura presta los marcos espaciales y temporales en que están destinados a consumarse tales cumplimientos de deseo. A partir de las premisas de este sistema, se desarrollan respuestas a ciertos enigmas que inquietan al apetito humano de saber; por ejemplo, el de la génesis del mundo y el del vínculo entre lo corporal y lo anímico; significa un enorme alivio para la psique del individuo que se le quiten de encima los conflictos, nunca superados del todo, que nacieron en su infancia en torno del complejo paterno, y se le provea una solución universalmente admitida" (ib., 30).

Entonces, la religión -sea como fenómeno social de la civilización sea como actitud individual- se explica en razón de su origen. Deriva de la necesidad de protección ante las muchas exigencias de la naturaleza y de la sociedad. De ahí procede la fuerza de las ideas religiosas. Pero se trata de simples ilusiones. Lo cual no quiere decir que sean erróneas. El mismo Freud precisa:

"Cuando digo que todas esas son ilusiones, tengo que deslindar el significado del término. Una ilusión no es lo mismo que un error; tampoco es necesariamente un error" (ib.). Por ej., ilusión de Colón fue la de haber descubierto una nueva vía marítima hacia las Indias. Su deseo participó en ese error. "Lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos; en este aspecto se aproxima a la idea delirante de la psiquiatría, si bien tampoco se identifica con ella" (ib., 31). Ella, en efecto, está en contradicción con la realidad efectiva; la ilusión, en cambio, no necesariamente es falsa, es decir, irrealizable o contradictoria con la realidad. Así, una muchacha de clase media puede hacerse la ilusión de que un príncipe la tomará por esposa. Y es posible que esto haya ocurrido en algún caso.

Volviendo a las doctrinas religiosas, advierte Freud que algunas, sí, son tan inverosímiles que se las puede comparar con las ideas delirantes. Pero "acerca del valor de realidad de la mayoría de ellas ni siquiera puede formularse un juicio. Así como son indemostrables, son también irrefutables. Todavía sabemos muy poco para ensayar una aproximación crítica" (ib.).

Observa Freud, además, que "así como nadie está obligado a creer, nadie lo está a la incredulidad" (ib., 32). Pero respecto a los que creen se muestra, más que receloso, pesimista: "Cuando de religión se trata, los seres humanos incurren en toda clase de insinceridades y desaguizados intelectuales" (ib.).

Igualmente pesimista se muestra en cuanto a los beneficios aportados por la religión a la cultura humana. Escribe, en efecto:

"Es evidente que la religión ha prestado grandes servicios a la cultura humana, y ha contribuido en mucho a domeñar las pulsiones asociales, mas no lo bastante. Durante milenios gobernó a la sociedad humana; tuvo tiempo para demostrar lo que era capaz de conseguir. Si hubiera logrado hacer dichosos a la mayoría de los hombres, consolarlos, reconciliarlos con la vida, convertirlos en sustentadores de la cultura, a nadie se le habría ocurrido aspirar a un cambio de la situación existente. ¿Qué vemos en lugar de ello? Que un número terriblemente grande de seres humanos están descontentos con la cultura y son desdichados en ella, la sienten como un yugo que es preciso sacudirse; que lo esperan todo de una modificación de esa cultura, o llegan tan lejos en su hostilidad a ella que no quieren saber absolutamente nada de cultura ni de limitación de las pulsiones" (ib., 37).

A la objeción de que "el hombre no puede en absoluto prescindir del consuelo de la ilusión religiosa, pues sin ella no soportaría las penas de la vida, la realidad cruel", Freud responde:

"El hombre no puede permanecer enteramente (¿= eternamente?) niño; a la postre tiene que lanzarse fuera, a la 'vida hostil'... Perdiendo sus esperanzas en el más allá, y concentrando en la vida terrenal todas las fuerzas así liberadas, logrará, probablemente, que la vida se vuelva soportable para todos y la cultura no sofoque a nadie más. Entonces, sin lamentarse, podrá decir junto con uno de nuestros compañeros de incredulidad (Heine): 'Dejemos los cielos / a ángeles y gorriones' " (ib., 48-49).

La religión es pues una ilusión, cuyo precio es la fijación o regresión a un infantilismo psíquico. En consecuencia, viene a ser un freno y un obstáculo a la maduración del individuo y la colectividad, al progreso científico, a la formación de un sentido ético sazornado, a la búsqueda de la felicidad humana (Fazzotti, 1991).

El malestar en la cultura (1930)

En esta obra, Freud reafirma las tesis expuestas en *El porvenir de una ilusión*, y las amplía y profundiza. Cabe destacar lo siguiente:

1. Romain Rolland, respondiendo al obsequio que Freud le hiciera del opúsculo *El porvenir de una ilusión*, le manifestaba que, si bien compartía en un todo su juicio acerca de la religión, lamentaba que no hubiera apreciado "la fuente genuina de la religiosidad". Es -le decía- un sentimiento particular, que es de suponer se encuentre en millones de seres humanos. Un sentimiento o sensación de eternidad, de algo sin límites ni barreras, por así decir "oceánico". Este sentimiento -proseguía Rolland- es un hecho puramente subjetivo, del cual no mana ninguna promesa de pervivencia personal, pero " es la fuente de la energía religiosa" (O. C., XXI, 65).

Freud empieza observando que él no puede descubrir en sí mismo ese sentimiento "oceánico" y, después de una serie de reflexiones, concluye que está dispuesto a admitir que exista en muchos seres humanos y está inclinado a reconducirlo a una fase temprana del sentimiento yoico (o sentimiento del propio sí-mismo, de su yo propio). No cree, sin embargo, que ese sentimiento pueda ser considerado como la fuente de las necesidades religiosas y aduce la siguiente motivación:

"Es que un sentimiento sólo puede ser una fuente de energía si él mismo constituye la expresión de una intensa necesidad. Y en cuanto a las necesidades religiosas, me parece irrefutable que derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que aquel despierta, tanto más si se piensa que este último sentimiento no se prolonga en forma simple desde la vida infantil, sino que es conservado duraderamente por la angustia frente al hiperpoder del destino. No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre. De este modo, el papel del sentimiento oceánico, que -cabe conjeturar- aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto, es esforzado a salirse del primer plano. Con claros perfiles, solo hasta el sentimiento de desvalimiento infantil uno puede rastrear el origen de la actitud religiosa. Acaso detrás se esconda todavía algo, mas por ahora lo envuelve la niebla" (ib., 72-73).

2. Advierte Freud que en *El porvenir de una ilusión* no trató tanto de las fuentes más

profundas del sentimiento religioso como de lo que el hombre común entiende por religión: un sistema de doctrinas y promesas que le esclarecen los enigmas de este mundo y le aseguran que una cuidadosa Providencia vela por su vida y resarcirá todas las frustraciones padecidas en el más acá. Es en el fondo, la cuestión del fin de la vida humana. Dice Freud: "Solo la religión sabe responder a la pregunta por el fin de la vida". Y este fin no es sino querer alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla.

A cada cual le incumbe buscar su propia felicidad, optando entre lo que cabe dentro de sus posibilidades y adaptándose a las condiciones de esa búsqueda. Aquí la religión no sirve; por el contrario, es nociva:

"La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual. Pero difícilmente obtenga algo más; según dijimos, son muchos los caminos que pueden llevar a la felicidad tal como es asequible al hombre, pero ninguno que lo guíe con seguridad hasta ella. Tampoco la religión puede mantener su promesa" (ib., 84).

3. El ser humano espera toda satisfacción del hecho de amar y ser amado. "Una actitud psíquica de esta índole está al alcance de todos nosotros; una de las formas de manifestación del amor, el amor sexual, nos ha procurado la experiencia más intensa de sensación placentera, avasalladora, dándonos así el arquetipo para nuestra aspiración a la dicha" (ib., 82). Sin embargo, "nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor" (ib.). Es que por esa vía uno se vuelve dependiente, en la forma más riesgosa, de un fragmento del mundo exterior, a saber, del objeto de amor escogido, exponiéndose así al máximo padecimiento si es desdeñado o si pierde al objeto por infidelidad o muerte. Tan solo "una pequeña minoría" logra la dicha por ese camino. A tal minoría pertenece San Francisco de Asís.

"A una pequeña minoría, su constitución le permite (...) hallar la dicha por el camino del amor. Pero ello supone vastas modificaciones anímicas de la función de amor. Estas personas se independizan de la aquiescencia del objeto desplazando el valor principal, del ser-amado, al amar ellas mismas; se protegen de su pérdida no dirigiendo su amor a objetos singulares, sino a todos los hombres en igual medida, y evitan las oscilaciones y desengaños del amor genital apartándose de su meta sexual, mudando la pulsión en una moción de meta inhibida. El estado que de esta manera crean -el de un sentir tierno, parejo, imperturbable- ya no presenta mucha semejanza externa con la vida amorosa genital, variable y tormentosa, de la que deriva. Acaso quien más avanzó en este aprovechamiento del amor para el sentimiento interior de dicha fue San Francisco de Asís; en efecto, esto que discernimos como una de las técnicas de cumplimiento del principio de placer se ha relacionado de múltiples maneras con la religión" (ib., 99-100).

Un enfoque ético -anota Freud- pretende ver en esta disposición al amor universal hacia los seres humanos y hacia el mundo todo la actitud suprema a la que puede elevarse el hombre. Pero -objeta Freud- un amor que no elige pierde una parte de su propio valor, pues comete una injusticia con su objeto; y además, no todos los seres son merecedores de amor (ib., 100).

Freud no acepta el mandamiento cristiano "Ama a tu prójimo como a ti mismo" por razones tales como las siguientes:

"Mi amor es algo valioso para mí, no puedo desperdiciarlo sin pedir cuentas. Me impone deberes que tengo que disponerme a cumplir con sacrificios. Si amo a otro, él debe merecerlo de alguna manera. (Prescindo de los beneficios que pueda brindarme, así como de su posible valor como objeto sexual para mí; estas dos clases de vínculo no cuentan para el precepto del amor al prójimo.) Y lo merece si en aspectos importantes se me parece tanto que puedo amarme a mí mismo en él; lo merece si sus perfecciones son tanto mayores que las mías que puedo amarlo

como al ideal de mi propia persona; tengo que amarlo si es el hijo de mi amigo, pues el dolor del amigo, si a aquel le ocurriese una desgracia, sería también mi dolor, forzosamente participaría de él. Pero si es un extraño para mí, y no puede atraerme por algún valor suyo o alguna significación que haya adquirido para mi vida afectiva, me será difícil amarlo. Y hasta cometería una injusticia haciéndolo, pues mi amor se aquilata en la predilección por los míos, a quienes infiero una injusticia si pongo al extraño en un pie de igualdad con ellos" (ib., 106-107).

En otro pasaje añade estas otras razones para rechazar el mandamiento de amar a los demás como a uno mismo:

"El mandamiento 'Ama a tu prójimo como a ti mismo' es la más fuerte defensa en contra de la agresión humana, y un destacado ejemplo del proceder psicológico del superyó de la cultura. El mandato es incumplible; una inflación tan grandiosa del amor no puede tener otro efecto que rebajar su valor, no el de eliminar el apremio. La cultura descuida todo eso; solo amonesta: mientras más difícil la obediencia al precepto, más meritorio es obedecerlo. Pero en la cultura de nuestros días, quien lo hace suyo se pone en desventaja respecto de quienes lo ignoran. ¡Qué poderosa debe de ser la agresión como obstáculo de la cultura si la defensa contra ella puede volverlo a uno tan desdichado como la agresión misma! La ética llamada 'natural' no tiene nada para ofrecer aquí, como no sea la satisfacción narcisista de tener derecho a considerarse mejor que los demás. En cuanto a la que se apuntala en la religión, hace intervenir en este punto sus promesas de un más allá mejor. Yo opino que mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. Parece también indudable que un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético" (ib., 138-139).

Freud aceptaría el mandamiento del amor al prójimo si dijera: "Ama a tu prójimo como tu prójimo te ama a ti". Pero así como está formulado, lo desecha. Obviamente desecha también el otro mandamiento: "Ama a tus enemigos". Le parece un absurdo, e ironizando cita otra vez al poeta Heine: "Sí: uno debe perdonar a sus enemigos, pero no antes de que sean ahorcados" (ib., 107-108).

Moisés y la religión monoteísta (1939)

Aparentemente, Freud había completado el primer borrador de este libro en el verano de 1934, titulándolo *El hombre Moisés, una novela histórica*. Parece que en el verano de 1936 sometió la obra a una revisión general. Publicó el primer ensayo a comienzos del año siguiente (1937) y el segundo al término de ese mismo año. El tercer ensayo lo retuvo; solo lo pasó a la imprenta después de su arribo a Inglaterra en la primavera de 1938. Se imprimió en Holanda meses más tarde y en marzo de 1939 se publicó la traducción inglesa (XXIII, 4).

La demora en publicar la obra se debe a razones tácticas, prudenciales. En la *Advertencia preliminar I* al tercer ensayo, escrita en Viena antes de marzo de 1938, expresa:

"Vivimos aquí en un país católico, bajo la protección de esa Iglesia, sin saber por cuánto tiempo ha de ampararnos. Pero, mientras perdure, es natural que vacilemos en emprender cosa alguna que provoque la hostilidad de la Iglesia. No es cobardía, sino precaución; el nuevo enemigo, bajo cuya servidumbre no queremos caer, es más peligroso que el antiguo, con el cual ya hemos aprendido a convivir" (ib., 53).

El nuevo enemigo es el nazismo. Freud lamenta que el pueblo alemán haya recaído en "una barbarie poco menos que prehistórica" (ib., 52). El antiguo enemigo es la Iglesia Católica; había sido, según Freud, "la acérrima enemiga de la libertad de pensamiento y del progreso hacia el discernimiento de la verdad" (ib.).

No le parece injusto, sin embargo, que el catolicismo mire con desconfianza la investigación psicoanalítica, puesto que lleva al resultado de que la religión se reduce a una neurosis de la humanidad, y su poder grandioso, que conoció métodos de sofocación violenta, equivale a compulsión neurótica (ib.).

En la *Advertencia preliminar II*, escrita en Londres en junio de 1938, anota que, tras la

invasión alemana el catolicismo reveló ser, en Austria, una "caña flexible"; razón por la cual dice que, juntamente con muchos amigos, abandonó su patria "en la certidumbre de que no lo perseguirían tan solo por su modo de pensar, sino también por su 'raza'" (ib., 55).

Hecho este preámbulo, analicemos el contenido de *Moisés y la religión monoteísta*, que, juntamente con *Tótem y tabú*, representa el gran intento freudiano de análisis de los orígenes de la religión.

Digamos, ante todo, que Freud, quien en el primer ensayo profesa su pertenencia al pueblo judío, llega a sostener que Moisés es un egipcio. Desde luego, no emprendió con gusto o a la ligera el estudio que prueba, según él, tal aserto, quitándole a su pueblo "el hombre a quien honra como al más grande de sus hijos", "libertador, legislador y fundador de su religión" (ib., 7). Con todo, no va a "relegar la verdad en beneficio de unos presuntos intereses nacionales" (ib.). Pero hay que agregar en seguida que la figura de Moisés ejerció una influencia extraordinaria en Freud, quien llegó a identificarse con él. Así, en cartas a Jung, antes de que este "apostatara", lo llamaba "nuevo Josué", además de llamarlo "hijo", "heredero". Jung estaba destinado a ser el Josué explorador de la tierra prometida del psicoanálisis, que Freud sólo podía contemplar, como Moisés, desde lejos (García Cabero, 1976).

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud formula estas hipótesis:

1. Moisés no es judío, sino egipcio.
2. Transmite a los judíos el monoteísmo del faraón egipcio Ikhnatón o religión de Atón.
3. Los judíos lo asesinan, y abandonan la religión que les había transmitido.
4. Ese asesinato es olvidado durante un período de latencia (como sucede en la historia de la neurosis individual).
5. Posteriormente, tal asesinato se vuelve objeto de un "retorno de lo reprimido", y de ahí se originan el pueblo judío y su religión (ib.; Plé, 1969).

El "retorno de lo reprimido" confiere a Moisés su papel "histórico". La "historieta" de Moisés, como dice Jones, o "novela histórica", como la tituló Freud en el primer ensayo, cuanto más él lo pensaba, más probable le parecía. Se trata entonces de "verdad histórica", no "material". Distinción, esta, que como vimos (...), Freud aplica al contenido de verdad en que descansaría la religión. El "retorno de lo reprimido" es el elemento nuevo que aporta ahora Freud al estudio de la religión.

Por lo demás, Freud prosigue el estudio de la religión desde el punto de vista social: "Los fenómenos religiosos se incluyen, desde luego, en la psicología de las masas" (O. C., XXIII, 69-70). En *Moisés y la religión monoteísta* repite, ampliándolas, tesis formuladas en *Tótem y tabú*.

En tiempos primordiales, los hombres -supuestamente, todos los hombres primordiales, y por consiguiente todos nuestros antepasados- vivían en pequeñas hordas, cada una bajo el imperio de un macho fuerte. Este era amo y padre de la horda, con poder ilimitado. Eran propiedad suya todas las hembras: las de la propia horda y, quizás, otras robadas de hordas ajenas. Cuando los hijos varones excitaban los celos del padre, eran muertos o castrados o expulsados. Estaban obligados a vivir en pequeñas comunidades y a procurarse mujeres por medio del robo. Los hijos menores tenían una posición excepcional: protegidos por la madre, sacaban ventaja de la edad avanzada del padre y podían sustituirlo tras su muerte.

Paso decisivo para el cambio de esta organización social debe de haber sido el hecho de que los hermanos expulsados se conjuraran, avasallaran al padre y se lo comiesen crudo.

A estos hombres primordiales les atribuimos las mismas actitudes de sentimiento que podemos comprobar en los primitivos del presente, nuestros niños, gracias a la exploración analítica. O sea, odiaban y temían al padre, pero a la vez lo veneraban como arquetipo, y cada uno de ellos quería ocupar su lugar. El acto canibático se vuelve inteligible como un intento de asegurarse la identificación con el padre mediante la incorporación de una parte suya.

Cabe suponer que al parricidio siguiera una época en que los hermanos varones lucharon entre sí por la herencia paterna. Posteriormente se unieron y pactaron una especie de contrato social.

Con la renuncia de lo pulsional, el reconocimiento de obligaciones mutuas y la erección de ciertas instituciones que se declararon inviolables (sagradas) comenzaron la moral y el derecho. Cada cual renunciaba a conquistar para sí la posición del padre y a poseer madre y hermanas. Así se establecieron el tabú del incesto y el mantenimiento de la exogamia. Buena parte de la plenipotencia vacante por la eliminación del padre pasó a la madre. Surgió la época de matriarcado.

En la liga de hermanos pervivía la memoria del padre. Como sustituto de este hallaron un animal fuerte (tótem). El tótem era considerado el ancestro carnal y el espíritu protector del clan; como tal, había que respetarlo y honrarlo. Por otro lado, se instituyó un día festivo, en que le deparaban el mismo destino del padre primordial. Era asesinado en común por todos los camaradas y devorado (banquete totémico) (ib., 78-79).

En el totemismo -declara Freud-, estamos autorizados a discernir la primera forma en que se manifiesta la religión dentro de la historia humana.

El progreso que sigue al totemismo es la humanización del ser a quien se venera. Los animales son remplazados por dioses humanos. En un punto de este desarrollo aparecen grandes deidades maternas, probablemente con anterioridad a las masculinas, y luego se mantienen junto a estas. Las divinidades masculinas aparecen primero como hijos varones junto a la Gran Madre, y solo después cobran los rasgos nítidos de figuras paternas. Se produce finalmente el retorno a un dios-padre único, que gobierna sin limitación alguna (ib., 80-81).

"En las doctrinas y ritos religiosos se disciernen dos órdenes de elementos: por un lado, fijaciones a la antigua historia familiar y supervivencia de ella; por el otro, restauraciones del pasado, retornos de lo olvidado tras largos intervalos" (ib., 81).

"Es digno de destacar, en especial, que cada fragmento que retorna del pasado se abre paso con un poder particular, ejerce sobre las masas humanas un influjo de intensidad incomparable y reclama unos títulos de verdad irresistibles, frente a los que permanece impotente el veto lógico" (ib.)

En el acontecer histórico-vivencial de la religión, resulta en extremo transparente, para Freud, la institución del monoteísmo en el judaísmo y su prosecución en el cristianismo.

La reinstitución del padre primordial en el monoteísmo señaló un gran progreso, pero no podía ser el final. Otros fragmentos de la tragedia prehistórica impulsaban hacia su cumplimiento (ib., 82). Escribe Freud:

"Parece que una creciente conciencia de culpa se había apoderado del pueblo judío, acaso de todo el universo de cultura de aquel tiempo, como precursora del retorno del contenido reprimido. Hasta que al fin alguien de este pueblo judío halló, en la absolución de culpa de un agitador político-religioso, la ocasión con la cual una religión nueva, la cristiana, se desasó del judaísmo. Pablo, un judío romano de Tarso, aprehendió esta conciencia de culpa y la condujo certeramente a su fuente en el acontecer histórico primordial. La llamó el "pecado original", era crimen contra Dios que solo se podía expiar mediante la muerte. Con el pecado original había llegado la muerte al mundo. En realidad, ese crimen merecedor de la muerte había sido el asesinato del padre primordial después endiosado. Pero no se recordó el asesinato, sino que, en lugar de él, se fantaseó su expiación, y por eso esta fantasía pudo ser saludada como mensaje de redención (*evangelium*). Un Hijo de Dios se había hecho matar siendo inocente, y así tomaba sobre sí la culpa de todos. Tenía que ser un Hijo, pues había sido un asesinato perpetrado en el Padre. Es probable que tradiciones de misterios orientales y griegos hayan influido sobre la trama de la fantasía de redención. Lo esencial de ella parece ser contribución del propio Pablo. Era un hombre de disposición religiosa en el sentido genuino; las oscuras huellas del pasado acechaban en su alma, prontas a irrumpir en regiones más conscientes" (ib., 83).

Freud recuerda lo que dijera acerca de la ceremonia cristiana de la sagrada comunión, en que los fieles incorporan sangre y carne del Salvador: ella repite el contenido del antiguo banquete totémico, si bien solo en su sentido tierno, de veneración; no en su sentido agresivo.

Sin embargo, la ambivalencia en el comportamiento hacia el padre se mostró con claridad

en el resultado final de la innovación religiosa. Supuestamente destinado a la reconciliación con el padre-dios, terminó destronándolo y eliminándolo. El judaísmo había sido una religión del padre; el cristianismo vino a ser una religión del Hijo. Cristo ocupó el lugar del padre, en un todo como lo había ansiado cada hijo varón en el tiempo primordial.

En unos aspectos, la religión cristiana significó, con referencia a la judía, una regresión cultural. No mantuvo la altura de espiritualización (monoteísmo riguroso) hasta la cual se había elevado el judaísmo. Según Freud, en efecto, restauró a la gran divinidad materna (alusión obvia a la Virgen María) y halló sitio, si bien en posiciones subordinadas, para muchas figuras divinas del politeísmo. Cuáles sean estas, Freud no lo precisa. Afirma asimismo que la religión cristiana "no se cerró, como la religión de Atón y su sucesora, la mosaica, a la injerencia de elementos supersticiosos, mágicos y míticos, que durante los dos milenios siguientes habrían de significar una inhibición grave para el desarrollo espiritual" (ib., 85).

Sin embargo, el cristianismo, por referencia al retorno de lo reprimido, fue un progreso; y el judaísmo vino a ser un fósil (ib.). Freud lo explica de esta manera: el judaísmo poseía la conciencia de culpa respecto a la tragedia del padre primordial. Pero tal conciencia, como un sordo malestar, había hecho presa de todos los pueblos mediterráneos. Fue un tal Saulo, de Tarso, llamado Pablo como ciudadano romano, quien la señaló y proclamó: "Somos tan desdichados porque hemos dado muerte a Dios-padre". Pero disfrazó tal fragmento de verdad con este delirio: "Estamos redimidos de toda culpa desde que uno de nosotros ha sacrificado su vida para expiar nuestros pecados". En esta formulación no se menciona el asesinato de Dios, pero un crimen que tenía que ser expiado por un sacrificio de muerte, solo podía ser un asesinato. Y la mediación ante el delirio y la verdad histórico-vivencial produjo la creencia de que la víctima tuvo que ser Hijo de Dios. El crimen de parricidio fue instituido por el supuesto de un pecado original, en verdad fantasmal.

Pecado original y redención por el sacrificio de muerte se convirtieron en los pilares de la nueva religión fundada por Pablo. Vale la pena tomar nota del modo en que la nueva religión dio razón de la antigua ambivalencia en la relación-padre: se llevó a cabo la reconciliación con Dios, mediante la expiación del crimen cometido. Pero el Hijo, que asumió los pecados, se volvió Dios junto al Padre y, en verdad, desplazando al Padre. Así, surgido de una religión del Padre, el cristianismo pasó a ser una religión del Hijo: no ha escapado a la fatalidad de tener que eliminar al padre.

Solo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Los que se rehusaron se llaman todavía ahora judíos. La nueva comunidad religiosa, que fue incluyendo, además de judíos, a egipcios, griegos, sirios, romanos y, por último, también a germanos, echó en cara a los judíos no conversos haber dado muerte a Dios. Explicándolo, el reproche rezaría: "Ellos (los judíos) no quieren tener por cierto que han dado muerte a Dios mientras que nosotros lo admitimos y hemos sido purificados de esa culpa" (ib., 130-131).

Freud cierra su tercer ensayo diciendo que quedan problemas por esclarecer y cuyo esclarecimiento no puede ser exhaustivo (ib., p. 132).

OTRAS IDEAS DE FREUD SOBRE TEMAS RELIGIOSOS

Para mayor abundamiento, haremos constar ahora otras ideas expresadas por Freud sobre temas religiosos.

Lo sagrado

En el *Manuscrito N. 171 (Anotaciones III, del 31 de mayo de 1897)*, Freud así define lo sagrado: "Es lo que estriba en que los seres humanos, en aras de la comunidad más vasta, han sacrificado un fragmento de su libertad sexual y su libertad para incurrir en perversión". Para Freud, la cultura consiste precisamente en la renuncia progresiva a tales libertades (O. C., I, 299).

En *La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna* (1908), reitera Freud su concepción de que la cultura se funda sobre la sofocación de pulsiones y la renuncia a la plenitud de los poderes y a las inclinaciones agresivas y vindicativas de la propia personalidad. Señala los siguientes móviles para ese proceso: "Además del apremio de la vida, fueron sin duda los sentimientos familiares derivados del erotismo los que movieron al individuo a esa renuncia. Y esta última fue progresiva en el curso del desarrollo cultural; la religión sancionó cada uno de sus progresos; cada fragmento de satisfacción pulsional a que se renunciaba era sacrificado a la divinidad, y el patrimonio común así adquirido se declaró 'sagrado'" (O. C., IX, 167-168).

En *Moisés y la religión monoteísta*, Freud llama sagradas las instituciones inviolables que en la primera forma de organización social se erigieron a raíz de la renuncia a lo pulsional y del reconocimiento de obligaciones mutuas. Fueron los comienzos de la moral y el derecho. Eso se debió al hecho de que cada cual renunció al ideal de conquistar para sí la posición del padre -el jefe de la horda primitiva que había sido asesinado- y renunció a la vez a la posesión de madre y hermanas. Así se establecieron el tabú del incesto y el mantenimiento de la exogamia (O. C., XXIII, 79).

En el *Esquema del psicoanálisis* (1940), sostiene Freud que "el mandamiento de la exogamia, cuya expresión negativa es el horror al incesto, responde a la voluntad del padre y la prolonga tras la eliminación de él" (ib., 117). De ahí su intenso tono afectivo y la imposibilidad de darle un fundamento racional; de ahí, por tanto, su carácter sagrado. Freud avanza la hipótesis de que "en su origen lo sagrado no sea otra cosa que la voluntad prolongada del padre primordial" (ib.). Así se esclarecería, a su entender, la ambivalencia de las palabras que expresan el concepto de lo sagrado. "Es la ambivalencia que gobierna toda la relación con el padre. 'Sacer' (en latín) no solo significa 'sagrado', 'santificado', sino también 'impío', 'abhorrecible' (*'auri sacra fames'*). Ahora bien la voluntad del padre no solo era algo incuestionable, que se debía honrar, sino también algo ante lo cual uno se encogía porque demandaba una dolorosa renuncia de lo pulsional... La circuncisión es el sustituto simbólico de la castración que el padre primordial fulminó sobre sus hijos varones desde su total plenipotencia; y quien así recibía ese símbolo mostraba estar dispuesto a someterse a la voluntad del padre, aunque este le impusiese el más doloroso de los sacrificios" (ib., 117-118).

Santidad

El concepto de santidad sustentado por Freud guarda afinidad con su concepto de lo sagrado. Anota Freud que, como la conciencia moral "se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo" (O. C., XXI, 121), entonces aquellos que más se acercan a la santidad son los que más acerbamente se reprochan su condición pecaminosa. Y no lo hacen sin razón, "considerando las tentaciones de satisfacción pulsional a que están expuestos en medida particularmente elevada, puesto que, como bien se sabe, una denegación continuada tiene por efecto aumentar las tentaciones, que, cuando se las satisface de tiempo en tiempo, ceden al menos provisionalmente" (ib, I, 122).

Dios

Ya citamos el pasaje de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, donde se afirma que "el Dios personal no es otra cosa que un padre enaltecido". Añadimos aquí que para Freud "la representación angustiada, tan común en los niños, de que sus progenitores se percatan de todos sus pensamientos aunque no se los hayan comunicado" es un "correlato cabal, y acaso la fuente de la creencia de los adultos en la omnisciencia de Dios" (O. C., XXII, 52). De ahí viene la necesidad -puesta de relieve por Freud en *Moisés y la religión monoteísta*- de admirar y someterse a Dios como al "gran hombre" (u "hombre grande"): "Sabemos que en la masa de seres humanos existe una fuerte necesidad de tener alguna autoridad que uno pueda admirar, ante la cual uno se inclina, por quien sea gobernado y, llegado el caso, hasta maltratado. Por la psicología de los individuos hemos averiguado de dónde proviene esta necesidad de la masa. Es

la añoranza del padre -añoranza inherente a todos desde su niñez -de ese mismo padre a quien el héroe de la saga se gloria de haber vencido. Y ahora tenemos la vislumbre de un discernimiento, y es que todos los rasgos con que dotamos al gran hombre son rasgos paternos, y en esa coincidencia consiste la esencia de aquel, que en vano buscábamos" (O. C., XXIII, 106).

Dios es entonces la proyección ilusoria de la imagen infantil del padre. Igualmente en *Moisés y la religión monoteísta*, Freud equipara a Dios con "la imagen primordial de Dios, el padre primordial, y sus posteriores reencarnaciones" (ib., 87).

Siempre se trata de imagen fantástica de Dios. Dios es una verdad histórico-vivencial, no material (ib., 124). Freud hace hincapié en esto para corregir lo que a su entender es una "desfiguración" en la idea de un dios único: "No creemos que hoy exista un único gran dios, sino que en tiempos primordiales hubo una única persona que entonces debió de aparecer hipergrande, y que luego ha retornado en el recuerdo de los seres humanos enaltecida a la condición divina" (ib., 124-125).

Providencia

Al parecer, Freud identifica providencia con destino. En el *Índice alfabético de materias* de las *Obras completas* de Freud, publicadas por Amorrortu Editores, al lado del término "Providencia" se lee: "véase Destino" (O. C., XXIV, 511). Y bien, en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), "los poderes del destino" aparecen como "el superyó protector" (O. C., XX, 123). En la misma obra, refiriéndose a la angustia de muerte (de supervivencia), Freud dice que es la angustia frente a la proyección del superyó en los poderes del destino (ib., 132). En *El yo y el ello* (1923), escribe Freud: "El superyó subroga la misma función protectora y salvadora que al comienzo recayó sobre el padre, y después sobre la Providencia o el Destino" (O. C., XIX, 59). En *El problema económico del masoquismo* (1924), enfatiza Freud el carácter mítico de la Providencia: "Todos los que transfieren la guía del acontecer universal a la Providencia, a Dios, o a Dios y la Naturaleza, son sospechosos de sentir a estos poderes, no obstante ser los más exteriores y los más remotos, como si fueran una pareja de progenitores -vale decir, mitológicamente- y de creerse enlazados con ellos por ligazones libidinosas" (ib., 174).

Por lo visto, también la Providencia viene a ser una proyección mental, una fantasía, un mito.

Demonio

En la obra titulada *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* (1923), el tercer capítulo lleva por título: "El Diablo como sustituto del padre". Otra vez estamos ante una interpretación reductora. Que el Diablo sea como sustituto del padre, Freud lo explica de esta manera: "Dios es un sustituto del padre o, más correctamente, un padre enaltecido; dicho de otro modo: una copia del padre tal como se lo vio y vivenció en la infancia -el individuo en su propia niñez, y el género humano en su prehistoria, como padre de la horda primordial-. Después el individuo vio a su padre de otro modo, más pequeño, pero la imagen-representación infantil se conservó, fusionándose con la huella mnémica -heredada- del padre primordial para formar en el individuo la representación de Dios. Sabemos también, por la historia secreta del individuo (según la ha descubierto el análisis), que el vínculo con ese padre fue ambivalente quizá desde el comienzo mismo o, en todo caso, devino tal muy pronto, vale decir, abrazó dos mociones de sentimiento contrapuestas: no solo de sumisión tierna, sino de desafío hostil" (O. C., XIX, 87).

La moción de desafío hostil es la que ha engendrado la idea de Diablo. En otro pasaje, Freud dice expresamente: "Si el Dios bueno y justo es un sustituto del padre, no cabe asombrarse de que en la creación de Satán haya encontrado expresión también la actitud hostil, que lo odia, lo teme y le promueve querella. Por consiguiente, el padre sería la imagen primordial individual tanto de Dios como del Diablo. Pero entonces las religiones responderían a la repercusión inextinguible del hecho de que el padre primordial primitivo era un ser ilimitadamente malo, menos parecido a Dios que al Diablo" (ib., 88).

En *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (1915), Freud indica otro origen de la idea de diablo: Es frente al cadáver de la persona amada que el hombre inventó los espíritus, quienes en seguida se convirtieron en demonios malignos que había que temer (O. C., XIV, 295).

Acerca del demonio maligno o Espíritu Maligno, en la obra anterior advierte Freud que es pensado como el oponente de Dios, como contraparte de Dios, aunque está muy cerca de su naturaleza. Según Freud, la historia del diablo no ha sido investigada tan bien como la de Dios, pero hay algo seguro: "Los dioses pueden convertirse en demonios malignos cuando nuevos dioses los suplantán. Cuando un pueblo es derrotado por otro, no es raro que los dioses destronados de los vencidos se trasmuden en demonios para el pueblo vencedor" (O. C., XIX, 87). En *El malestar en la cultura*, Freud da por descontado que "los dioses de un período cultural perimido devienen demonios" (O. C., XXI, 97 n.). Volviendo a la obra anterior, hallamos estos otros conceptos sobre el demonio: "El demonio maligno de la creencia cristiana, el Diablo de la Edad Media, era, según la propia mitología cristiana, un ángel caído de naturaleza divina. No hace falta mucha agudeza analítica para colegir que Dios y Demonio fueron originariamente idénticos, una misma figura que más tarde se descompuso en dos, con propiedades contrapuestas. En las épocas primordiales de las religiones, Dios mismo poseía aún todos los rasgos espantables que en lo sucesivo se reunieron en una contraparte de él" (O. C., XIX, 87-88).

Pecado original

Ya vimos que para Freud el pecado original es el asesinato enorme del padre primordial y que de ahí nació la conciencia de culpa de la humanidad. En *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, Freud había escrito: "Si el Hijo de Dios debió ofrendar su vida para limpiar a la humanidad del pecado original, entonces, según la ley del tali3n (la venganza con lo mismo), ese pecado ha sido una muerte, un asesinato. Solo esto pudo exigir como expiaci3n el sacrificio de una vida. Y si el pecado original fue un agravio contra Dios Padre, el crimen más antiguo de la humanidad tiene que haber sido un parricidio, la muerte del padre primordial de la horda primitiva, cuya imagen en el recuerdo fue después trasfigurada en divinidad" (O. C., XIV, 294). En *Moisés y la religi3n monoteísta*, observa Freud que "el crimen innombrable fue sustituido, en el cristianismo, por el supuesto de un pecado original en verdad fantasmal" (O. C., XXIII, 131).

Sea que por pecado original se entienda el parricidio del padre primordial, sea que se entienda otra cosa, en ambos casos estamos ante otra proyecci3n o fantasía, o, si se prefiere, ante otra verdad histórico-vivencial.

Cielo

Para el psicoanálisis de Freud, el cielo es otro mito religioso, relacionado con la sustituci3n del principio de placer por el de realidad. He aquí la explicaci3n que se encuentra en el estudio *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911): "La sustituci3n del principio de placer por el principio de realidad no implica el destronamiento del primero, sino su aseguramiento. Se abandona un placer momentáneo, pero inseguro en sus consecuencias, solo para ganar por el nuevo camino un placer seguro, que vendrá después. Sin embargo, la impronta endopsíquica de esta sustituci3n ha sido tan tremenda que se reflejó en un mito religioso particular. La doctrina de la recompensa en el más allá por la renuncia -voluntaria o impuesta- a los placeres terrenales no es sino la proyecci3n mítica de esta subversi3n psíquica. Las religiones, ateniéndose de manera consecuente a este modelo, pudieron imponer la renuncia absoluta al placer en la vida a cambio del resarcimiento en una existencia futura; pero por esta vía no lograron derrotar al principio de placer. La ciencia fue la primera en conseguir ese triunfo, aunque ella brinda durante el trabajo también un placer intelectual y promete una ganancia práctica final" (O. C., XII, 228).

Alma e inmortalidad

Según el psicoanálisis freudiano, alma e inmortalidad son representaciones fantásticas, que nacieron en el hombre primitivo al encontrarse frente al cadáver de la persona amada. Así nacieron también las ideas de la transmigración del alma y la reencarnación. Todo con el propósito de arrebatar a la muerte su significado de canceladora de la vida. Esto sostiene Freud en el escrito *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (O. C., XIV, 296).

Ideal

También el ideal sufre la reducción analítica. Viene a ser un sucedáneo de la nostalgia del padre. Dice Freud textualmente: "Es fácil mostrar que el ideal del yo satisface todas las exigencias que se plantean a la esencia superior en el hombre. Como formación sustitutiva de la añoranza del padre, contiene el germen a partir del cual se formaron todas las religiones. El juicio acerca de la propia insuficiencia en la comparación del hombre con su ideal da por resultado el sentir religioso de la humillación, que el creyente invoca en su añoranza. En el posterior circuito del desarrollo, maestros y autoridades fueron retomando el papel del padre; sus mandatos y prohibiciones han permanecido vigentes en el ideal del yo y ahora ejercen, como conciencia moral, la censura moral. La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del yo es sentida como sentimiento de culpa. Los sentimientos sociales descansan en identificaciones con otros sobre el fundamento de un idéntico ideal del yo" (O. C., XIX, 38).

PARTE III

**ANOTACIONES CRITICAS SOBRE
LA VISION PSICOANALITICA FREUDIANA DE LA RELIGION**

En general

Vamos a señalar ahora algunas anotaciones críticas sobre la visión psicoanalítica freudiana de la religión. Algunas serán de tipo formal; otras, de fondo.

1. Cuando aborda temas religiosos, Freud usa, a menudo, un lenguaje terminante, desdeñoso, iconoclasta. Refleja en ello su actitud de ateo, no solo convencido y militante, sino además lleno de animosidad hacia la religión, cualquier religión, y en particular hacia la Iglesia católica. Desde luego, el apasionamiento dificulta, si no impide, un análisis objetivo, sereno, equilibrado.

Ante afirmaciones contundentes cabe repetir el dicho: "*Qui nimis probat, nihil probat*" (Quien prueba demasiado, no prueba nada), o el dicho de Talleyrand: "Todo lo que es exagerado es insignificante" (Choisy, 1974). Y ante una actitud hostil, repelente, uno sospecha la existencia de prejuicios. Estos, obviamente, desdichan de cualquier investigador. El método científico, en cualquier disciplina, requiere imparcialidad y ausencia de prevención.

2. Freud, sin embargo, muestra cierta ambivalencia tanto en el lenguaje como en la actitud hacia la religión. Vimos que de cuando en cuando se le escapan afirmaciones que revelan dudas o afirmaciones por las que manifiesta rechazar anteriores puntos de vista. El mismo Freud -como dice Choisy- ha enseñado a desconfiar de las aserciones absolutas" (ib.). Efectivamente, según Freud, "solo el auténtico sabio es modesto, porque sabe muy bien cuán insuficiente es su saber" (cit. por Plé, 1969, 155).

Y hay que destacar que Freud modificaba sin cesar sus hipótesis y teorías a medida que progresaban sus especulaciones. Así, respecto a la distinción entre lo consciente, preconsciente e

inconsciente, escribió: "Tales conceptos pertenecen a la superestructura especulativa del psicoanálisis, donde cada parte puede tranquilamente ser sacrificada o sustituida por otra tan pronto quede demostrada su insuficiencia" (cit. por Plé, 1969, 157).

3. Además de referirse a la religión primitiva, Freud se refiere a la religión mosaica o a la religión cristiana, desinteresándose, en cambio, de las otras religiones, por ej., de las orientales. Muestra ser ignorante tanto del judaísmo como del cristianismo, sea en la versión protestante sea en la católica. Fue "incapaz, hecho extraño para un psicólogo, de conocer a fondo la psicología de la vida religiosa" (Gemelli, 1958). Confundió el ideario de la religión con sus expresiones ritualistas, y los elementos psicológicos observables en la misma con sus aspectos institucionales (Zilboorg, 1964).

4. La religión que él examina y enjuicia es en realidad cierta religiosidad popular. En *El malestar de la cultura* nos advierte que en su obra anterior *El porvenir de una ilusión*, no había tratado tanto de las fuentes más profundas del sentimiento religioso como de lo que el hombre común entiende por religión. Observa Jones: "Freud añadió más tarde que esta es la única religión digna de tal nombre" (cit. por Zilboorg, 1964, 199). Comenta Zilboorg a este propósito: "Parecería que la religión en que pensaba Freud no era en realidad una religión, sino la actitud un poco sentimental y angustiosa hacia Dios por parte del hombre de la calle. Es la creencia acongojada y cobarde del hombrecito que soporta la carga de lo que Freud llama la 'imposición forzosa del infantilismo mental' " (ib.). Cómo la religión posea este poder de imposición forzosa, Freud no lo explicó nunca.

Tampoco tocó otras cuestiones sobre la fe en Dios y sobre la tendencia a concebirlo como poseedor de una existencia antropomórfica.

5. A pesar de su perspicacia de ingenio, no aclaró en qué consiste la religión real (Zilboorg, 1964). Esto no ha de causar extrañeza si se tiene en cuenta que, como dice Jones, Freud "en toda su vida fue un ateo natural" (cit. por Zilboorg, 1964, 183). Lo fue en relación con el judaísmo, a pesar de ser judío, y en relación con cualquier versión o variante religiosa. Una vez, ante los miembros de la sociedad judía B'nai B'rith, a la que perteneció, dijo sin ambages: "No me ligaba al judaísmo ni la fe ni el orgullo nacional, pues siempre fui un incrédulo, fui educado sin religión, aunque no sin respeto a las exigencias de la cultura humana que consideramos 'éticas' " (cit. por Domínguez Morano, 1991, 441). Y en su *Carta sobre la posición frente al judaísmo*, en 1924, justificó su postura expresando: "Puedo declarar que estoy tan alejado de la religión judía como de todas las demás: las considero sumamente importantes como objeto de interés científico, pero no me atañen sentimentalmente en lo más mínimo" (cit. por Domínguez Morano, 1991, 441-442).

6. Que no lo afectaran sentimentalmente en lo más mínimo, es más que discutible, tanto respecto al judaísmo como respecto al cristianismo y catolicismo. En cuanto al judaísmo, se pueden señalar, en efecto, las identificaciones que fue realizando en su vida con personajes de la historia religiosa judía: José, Jacob y sobre todo Moisés. El Moisés es, como escribió, M. Robert, la "novela familiar de Freud" (Domínguez Morano, 441-442). En cuanto al cristianismo en su versión católica, podemos alegar indicios altamente significativos. Ya siendo adolescente, Roma simbolizaba a sus ojos la organización católica. Ansiaba verla. Y cuando por fin llegó allá, su primera visita fue para la Basílica de San Pedro (Nuttin, 1972). Como Roma, Pascua también ejerció una verdadera fascinación en Freud: así, en sus cartas a Fliess entre 1896 y 1901, la menciona, de un modo u otro, veintidós veces, y cuando planea una entrevista con él, le escribe que si podía llevarse a cabo en Roma el domingo de Pascua, esa "sería la mejor dicha para él". Estos y otros indicios que podrían referirse, prueban que en Freud existía alguna profunda tensión emocional en relación con el cristianismo y catolicismo (Zilboorg 1964).

7. Indudablemente, no se puede "reconciliar" a Freud con la religión. Su actitud negativa ante ella es en extremo evidente. Su creencia fundamental era que la religión, o lo que él llamaba religión, tenía que remplazarse por el Logos, es decir, por el conocimiento, la razón; o, dicho de otra manera, por la ciencia, por datos científicamente establecidos. La teología le era ajena. Nunca dijo nada acerca del alma: solía emplear "alma" ("die Seele") en el sentido de aparato psíquico. Para él, la religión moderna "no es nada más que los procesos psicológicos proyectados al exterior". Freud, como consta en su biografía escrita por Jones, consideraba la totalidad de los "mitos del Paraíso, la Caída del Hombre, Dios, el Bien y el Mal, la Inmortalidad, etc." como pertenecientes a la metafísica y él confiaba poderlos resolver "transformando la metafísica en metapsicología" (Zilboorg 1964). Es natural que el erudito medio esté bajo la impresión de que el ateísmo de Freud es un componente esencial del psicoanálisis. Pocos, sin embargo, sospechan que ese ateísmo puede tener un origen puramente personal. Plé en su estudio sobre "Freud y la religión" dedica un capítulo entero a "Un problema personal de Freud", o sea, a su ateísmo. Este, como señala Jones, "es muy anterior a sus investigaciones psicológicas, las cuales, por consiguiente, nada tienen que ver con ello" (cit. por Plé, 1969, 127). Zilboorg (1964) llega incluso a proponer la hipótesis de que Freud fundó el psicoanálisis para justificar su ateísmo. De este dice textualmente Zilboorg: "Lejos de ser uno de los pilares que sostienen las teorías de Freud, parece todo lo contrario, es decir, que este utilizaba las premisas del psicoanálisis que fundó, con el fin de justificar su ateísmo, que al parecer presentaba para él un problema íntimo mayor de lo que en un principio se sospecha" (p. 179).

8. De acuerdo a lo que consignamos, en Freud la "psicología de la religión" viene a ser la psicología de la patología religiosa. El además por "psicología de la religión" no entendía los procesos psicológicos humanos a través de los cuales las creencias religiosas alcanzan su expresión, sino más bien la refutación de la fe religiosa (Zilboorg, 1964). Y lo que él llama metafísica religiosa se confunde de hecho con una mitología religiosa. De todos modos, no cabe la menor duda de que lo que Freud expresa, por ej., respecto a Dios, Providencia, demonio, pecado original, cielo, alma, inmortalidad..., no se compatibiliza para nada con la doctrina cristiana. Veamos, por ej., la discordancia entre psicoanálisis de Freud y doctrina cristiana acerca de estos tres conceptos: demonio, pecado original y comunión.

Afirma Freud que "el demonio maligno de la creencia cristiana (...) era un ángel caído de naturaleza divina", y colige de ello que "Dios y Demonio fueron originariamente idénticos". En cambio, la doctrina cristiana sostiene que el demonio es, sí, un ángel caído, pero no de naturaleza divina, o Dios, sino creado por Dios con una naturaleza buena, y que se hizo a sí mismo malo; su "caída" consistió en rechazar radical e irrevocablemente a Dios y su designio mediante una elección libre (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 391-392).

Pecado original es para Freud el parricidio del padre primordial. Según la doctrina cristiana, es el primer pecado del hombre, quien, "persuadido por el Maligno (es decir, el diablo) abusó de su libertad, levantándose contra Dios e intentando alcanzar su propio fin al margen de Dios" (Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 13, 1). Y así sería todo pecado posterior: "una desobediencia a Dios y una falta de confianza en su bondad" (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 397). Ni sombra de relación con el parricidio de un padre ancestral.

La comunión sagrada es, según el psicoanálisis de Freud, resabio de la costumbre que regía en el banquete totémico de consumir la sangre y carne del animal sacrificado, el tótem, que remplazaba al padre primordial asesinado. Y entonces, como ya lo citamos (p.), "la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen que debía expiarse". De paso, Freud identifica la comunión con el sacrificio eucarístico, mientras la comunión es una parte del sacrificio eucarístico. De todos modos, la eucaristía y la comunión eucarística no son memorial y renovación de ningún parricidio de padre primordial, sino memorial y renovación del sacrificio de la Cruz, en que Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre,

libremente, por amor y en orden a nuestra salvación, se inmola de manera incruenta, y se da en alimento de nuestra alma, para identificarnos con su Corazón, sostener nuestras fuerzas a lo largo del peregrinar de esta vida y unirnos ya desde ahora a la Iglesia del Cielo (*Catecismo de la Iglesia católica*, 1362-1419). Ni por asomo se alude a un parricidio primordial de Dios Padre ni a conciencia de culpa ni a expiación por el enorme crimen supuesto. Por otra parte, del parricidio del padre primordial que Freud afirma tan enfáticamente una y otra vez, no hay huella alguna ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento.

9. Freud, sin duda, no hila delgado en el manejo de la Biblia. En cuanto al Nuevo Testamento, parece natural que, por ser judío, Freud lo conozca menos que la literatura veterotestamentaria. Pero esto no obsta a que suelte afirmaciones sobre contenidos de la revelación cristiana que sorprenden por su absoluta gratuidad. Afirma, por ej., que se debe a Pablo la elaboración fundamental del concepto de pecado original. Resulta, en cambio, que dicho concepto, como culpa primera transmitida a las generaciones posteriores, aparece recién a comienzos del siglo V con san Agustín. El papel que Freud le asigna a Pablo en los orígenes y formación del cristianismo, como figura prioritaria en relación a Jesús, procede de las teorías en boga en determinados ambientes teológicos de la época. Pero la crítica histórica posterior redujo notablemente el valor de esas teorías (Domínguez Morano, 1991).

10. "Parece evidente que Freud, una vez obtenido el convencimiento de su verdad psicoanalítica, se imponía a sí mismo la tarea de traducirla y verificarla en todas las otras esferas y campos de las ciencias humanas. El propio convencimiento en la veracidad de lo psicoanalítico le hacía perder de vista consideraciones importantes de método y contenido en esas otras áreas del saber. Por eso, cuando se propone una lectura psicoanalítica de la antropología, la historia, la mitología, la biografía o la exégesis bíblica, camina con una sobrada seguridad en sí mismo y en la intuición básica que le guía, cayendo frecuentemente en una deficiente valoración de los terrenos que pisa. La interferencia de sus motivaciones personales más profundas, particularmente en el terreno de la problemática religiosa, acrecienta esa parcialidad en los juicios e interpretaciones que lleva a cabo (ib., 436).

11. Ya que en sus conceptos sobre doctrina cristiana no encontramos ni uno solo que sea expuesto con fidelidad, se impone la pregunta: ¿De qué fuentes se habrá valido en la temática religiosa?

En *Tótem y tabú* Freud cita la obra de William Robertson sobre la religión de los semitas y de su autor dice que es "físico, filólogo, crítico de la Biblia e investigador de la Antigüedad, un hombre tan multifacético como penetrante y librepensador" (O.C., XIII, 135). Cabe sospechar, con tantos títulos, que no tuviera verdadera versación como crítico de la Biblia. Como investigador de la Antigüedad, sí sabemos que etnólogos serios cuestionaron severamente o desecharon de plano sus teorías. Otro autor principal en que se basa Freud sobre etnología e historia de las religiones es Frazer. Ya vimos que Allers a este lo tilda sin más de "dilettante". Vimos también que la gran mayoría de los especialistas rechazan las afirmaciones del psicoanálisis sobre etnología, historia primitiva del género humano, sociología comparada, etc. Respecto a historia de las religiones, Allers observa que Freud adopta el mismo método que siguiera respecto a etnología, es decir: tomar, de entre la enorme literatura a su alcance, tan solo aquellos pocos escritos que concuerdan con sus ideas preconcebidas. Peor todavía: "Cuando escoge un autor, casi no se equivoca en escoger precisamente al que no goza de estimación alguna entre las autoridades de la ciencia en cuestión" (p. 219, nota primera).

Sabemos que mantuvo una relación amistosa y correspondencia epistolar con el ministro protestante Oskar Pfister. Este publicó en 1934 el libro *Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie* (o sea, Cura de almas según el Nuevo Testamento y terapia psicoanalítica) (Allers). Publicó luego en 1944 el libro *Das Christentum und die Angst* (o sea, El

cristianismo y la angustia), en el cual sostiene que el cristianismo, de religión del amor, se ha convertido en religión de la angustia, alterando así su esencia (Carballo en Plé, 1969, 41). Freud polemizó largamente con él, pero ignoramos si y hasta qué punto pudo Pfister incrementar o purificar sus conocimientos del cristianismo. Cabe ser pesimistas, puesto que la aludida polémica epistolar es una muestra patente del sectarismo de Freud y de su lucha sin cuartel contra la religión católica (Poveda Ariño, 1981).

Conocemos bien su bibliografía sobre Sagrada Escritura, gracias a la excelente obra de T. Pfrimmer titulada *Freud, lecteur de la Bible*. Como afirma dicho autor, tras revisar las obras de documentación bíblica que Freud poseía en su biblioteca personal y que cita en sus estudios, no se puede decir que él fuera un simple diletante en el terreno bíblico. La bibliografía que emplea y cita en *Moisés y la religión monoteísta*, por ej., responde a la más importante de su época sobre las cuestiones que allí se plantean. Se trata de las obras de Volz, Gressmann, Auerbach, E. Meyer, etc. Pero, como advierte D. Bakan, el empleo que hace Freud de sus conocimientos escriturísticos "constituye una de las deformaciones más burdas del texto bíblico de las cometidas en los tiempos modernos por un erudito reputado" (cit. por Domínguez Morano, 1991, 430).

La idea general que subyace a los comentarios de Freud sobre los textos bíblicos es que dejan traducir una enorme deformación de los hechos, debido a tendencias e intereses opuestos y ocultos. Es la manera como lo reprimido puede ser admitido en el consciente y satisfacer al mismo tiempo tanto el deseo rechazado como las defensas que contra él se levantan. Por eso, los textos bíblicos son, a los ojos de Freud, retocados, sobretrabajados, con lagunas, añadiduras y contradicciones. Desde este presupuesto básico avanza Freud en sus interpretaciones del hecho judeo-cristiano, incurriendo, paradójicamente, en la misma falla que intenta denunciar en los textos bíblicos, o sea, la deformación de estos a partir de unas tendencias personales inconfesadas y sus ocultas motivaciones. Martín Buber califica sin más la metodología de Freud en la lectura e interpretación del texto bíblico como "lamentable, anticientífica y basada en hipótesis sin base" (cit. por Domínguez Morano, 1991, 434). Irónicamente, Freud que confiesa en reiteradas oportunidades la poca confiabilidad del texto bíblico, da fe de modo ingenuo, cuando le conviene, a la letra del texto bíblico, sin tener en cuenta los elementos que la crítica exegética ya en su tiempo había puesto de relieve. En el *Prólogo a Theodor Reik, Probleme der Religionspsychologie* llega a decir: "En otros tiempos, Dios Padre andaba en persona sobre la Tierra" (O.C., XVII, 258). Llama la atención la interpretación torpemente literal, fundamentalista, de lo que consta al respecto en el Génesis, capítulos 2 y 3. El versículo 8 del capítulo 3 dice justamente que, en Edén, Adán y Eva "oyeron el ruido de los pasos de Yahveh Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa". Es a todas luces un lenguaje antropomórfico, que no puede tomarse al pie de la letra. Algo análogo ocurre en la elaboración del perfil psicológico de Moisés en base al relato bíblico. Tal perfil, "sin duda -escribe Domínguez Morano (1991)- haría sonreír a más de un experto de la crítica exegética moderna" (p. 435).

12. En sus investigaciones, Freud incursiona fácilmente en el campo de otras disciplinas sin respetar la metodología y sin preocuparse por los contenidos de cada una, a no ser que concuerden con sus enfoques o puntos de vista psicoanalíticos. Esto se advierte de manera especial en lo referente a la ciencia bíblica y en general a la ciencia teológica. Pero lo peor del caso es que Freud aplica a cualquier ciencia los criterios del psicoanálisis. Y entonces la religión se examina en su fenomenología y es concebida como proyección mental. Por lo tanto, las ideas religiosas son ilusorias; su verdad es meramente histórico-vivencial, o material; su verdad no se basa en la calidad, sino en la vivencia de la colectividad o del individuo. Las ideas religiosas son invenciones, ficciones humanas; se las puede considerar verdaderas tan solo como experiencias vitales, como cristalizaciones fenoménicas de la historia individual o colectiva. No ha de extrañar entonces que la religión, vista en su fenomenología, pueda aparecer como ilusión,

delirio, paranoia, neurosis obsesiva.

13. Las verdades religiosas y la religión en general son proyecciones psicológicas, psicología proyectada al mundo exterior. Freud lo afirma como si fuera un axioma. No aduce pruebas objetivas. Es, este, un claro ejemplo de razonamiento arbitrario. Cabe repetir el dicho: "Quod gratis asseritur, gratis negatur" (Lo que se afirma gratuitamente, gratuitamente se niega). Freud sigue resueltamente, intentando trasponer la realidad suprasensible a psicología de lo inconsciente, o sea, la metafísica a metapsicología. Intentaremos a continuación hacer una lectura crítica de sus principales enfoques religiosos. No analizaremos, pues, punto por punto todo lo que hemos consignado de su pensamiento acerca de la religión.

CRITICA A TEXTOS FREUDIANOS SOBRE RELIGION

Intentaremos a continuación hacer una lectura crítica de los principales enfoques religiosos de Freud. No analizaremos, pues, punto por punto todo lo que hemos consignado de su pensamiento acerca de la religión.

La religión como paranoia

Freud asemeja con la paranoia las concepciones míticas supersticiosas vigentes en épocas precientíficas y opina que aún ahora entre el paranoico y el supersticioso hay menos distancias de lo que aparece a primera vista. El comportamiento religioso es, según los presupuestos de Freud, un comportamiento colectivo, fruto de un inconsciente ... colectivo. Pero para acercarse a este inconsciente no encuentra otra solución que el estudio del inconsciente individual, estableciendo como conclusión que la religión, identificada con la superstición, es como una paranoia y el comportamiento religioso, como el comportamiento paranoico. Hay aquí un tránsito ilícito de lo individual a lo colectivo, y, para colmo, de lo individual actual a lo colectivo ancestral, para confundir luego lo individual actual con lo colectivo actual.

Además, hay que tener en cuenta que Freud no tuvo un concepto único de paranoia. Primeramente englobó en la paranoia la mayor parte de las formas de delirios crónicos y dio de ella una definición muy vaga: uno se vuelve paranoico porque las cosas se le hacen intolerables. Posteriormente distinguió entre paranoia y demencia paranoide o precoz. En la paranoia se da una falta de integración de la personalidad. El comportamiento paranoico es totalmente defensivo. El paranoico, en esta defensa, no busca apoyo en los demás: es esencialmente individualista.

En la analogía entre comportamiento paranoico y comportamiento religioso, Freud se atiene a un concepto vago de paranoia. El término de comparación se halla en las deducciones de los signos más insignificantes que en ambos comportamientos se descubren en los demás.

Finalmente, Freud dejó de hablar de analogías entre paranoia y religión-superstición. Acaso porque la evolución de su concepto de paranoia ya no encontró correspondencia en su idea de religión. La comparó entonces con la neurosis.

La religión como neurosis

Vimos que Freud compara la religión con la neurosis. Esta comparación permanecerá en toda su obra. La religión, pues, viene a ser una neurosis obsesiva universal, caracterizada por la renuncia a pulsiones de origen egoísta. También aquí hay un paso de la psicología individual a la psicología colectiva. ¿Con qué derecho se atribuye a todo el mundo, algo constatado tan solo en unos individuos? Además, Freud define la religión como neurosis partiendo de simples analogías. Pero que un fenómeno sea semejante a otro no quiere decir que sea igual a otro.

Asimismo, en la evolución de la historia individual -en la cual se coloca la neurosis obsesiva- Freud ve reflejada la evolución de la humanidad. El, en efecto, habla de analogía entre

neurosis obsesiva y comportamiento tabú, basándose en la actitud tanto del neurótico como del primitivo, respecto a las limitaciones. Ambos aceptan determinadas limitaciones, es decir, determinadas prescripciones o prohibiciones. Lo que se encuentra en el estudio clínico, Freud piensa que es lícito equiparlo a lo que enseña la etnología sobre el comportamiento de los pueblos primitivos. Y la definición que él propone de tabú corresponde a la que presentaban los etnólogos de su época. Pero esto también es cuestionable, y más porque, como de costumbre en el psicoanálisis, se asciende de casos aislados a una teoría universal.

Freud no solo descubre analogías entre el comportamiento neurótico obsesivo individual y el tabú colectivo (sagrado), sino también entre el ceremonial neurótico y el rito religioso. Freud mismo confiesa que no es fácil determinar estas analogías, pero encuentra una base común en ambos: el sentimiento de culpa, que surge en caso de omitir un determinado acto del ceremonial y que obliga a concentrarse en la observancia del ceremonial en todos sus detalles, de tal manera que al individuo le resulta imposible dedicarse a otras actividades. Al hablar de culpa, Freud confunde culpa psicológica con pecado. Esta es una deducción totalmente inadecuada.

Freud concluye su estudio sobre analogías y diferencias entre religión y neurosis obsesiva, definiendo la religión como neurosis obsesiva universal. Esta definición parece basada exclusivamente en la perspectiva clínica. Es, por lo tanto, unilateral; sin embargo, la propone como totalmente valedera.

Recalcamos que se trata de analogía, y además que tal analogía se establece entre un enfermo, el neurótico obsesivo, y un hombre normal, como puede ser el devoto común. Obviamente, es ilícito poner en pie de igualdad a enfermos y sanos (García Cabero, 1991).

Además, el hecho de que haya sujetos religiosos neuróticos no autoriza, desde luego, a declarar que la religión en cuanto tal es una neurosis. Es pasar, empleando lenguaje kantiano, del fenómeno al nómeno, es decir, de la apariencia o manifestación a la esencia o causa.

Como curiosidad hacemos constar que a fines de la década del 70, en los Estados Unidos se armó un debate, en el seno de la psicología institucionalizada, acerca del mismo concepto freudiano de neurosis. Freud la definió como el resultado de un invisible conflicto intrapsíquico, o sea, la batalla entre el yo y el ello infantil. Martin L. Gross (1978) afirma que esta poética teoría psicodinámica está llena de contradicciones y falacias científicas. Una de las dificultades es que se aplica por igual a sanos y enfermos. Algunos psiconeuróticos muestran unas manifestaciones de enfermedad mental. En tiempos de Freud, varios de esos pacientes sufrían la histeria de conversión: parálisis, ceguera, sordera, y otras dolencias aparentemente somáticas, que se suponían desencadenadas por alguna causa psicológica. Ese tipo de histeria era, generalmente, la enfermedad "curada" por el psicoanálisis. Otra perturbación grave es el síndrome obsesivo-compulsivo, por el cual quien lo padece se ve torturado por rituales o fobias intensas, como miedo a las alturas, a los espacios cerrados, etc. Otros neuróticos son diagnosticados como psicóticos fronterizos o límite; por lo común tienen una "inestabilidad estable", que les evita hundirse en la enfermedad mental completa. Pero la mayoría de individuos a los que se llama, o que se llaman a sí mismos, neuróticos, no están enfermos en sentido clínico. Se encuentran perturbados por sus vidas y sus búsquedas de dignidad y amor.

Se preguntó entonces: ¿Existe una dolencia llamada neurosis o es una fantasía freudiana? Paradójicamente, la misma *American Psychiatric Association (APA)* cuestionó la existencia de la neurosis. Uno de sus miembros, Robert L. Spitzer, expresó lo siguiente: "Cuando un psiquiatra emplea el término 'neurosis', generalmente quiere decir que no es una psicosis, ni un trastorno orgánico, ni tampoco una reacción aguda a un 'stress' abrumador. Neurosis ya no tiene un significado preciso como base para una clasificación psiquiátrica" (p. 436). Expresó asimismo: "Es tiempo de que la psiquiatría se oriente más por la elaboración de datos científicos y menos por teorías no fundamentadas" (p. 437).

Es por esto que se propuso remplazar neurosis por ansiedad. Esta se diferencia de aquella en que no es producto del inconsciente freudiano ni es prueba de una enfermedad endopsíquica o en el interior de la mente, sino que es una emoción que todo el mundo siente y reconoce.

Padecida en exceso, puede ser incapacitante, pero en su forma moderada es la esencia de la normalidad. La neurosis sería entonces una arcana invención freudiana, imposible de ver e interpretar sin la ayuda de un terapeuta. La ansiedad, en cambio, es real y mensurable personalmente; uno sabe si está ansioso o no lo está. A diferencia de la neurosis, la ansiedad -si es razonable y controlable- no solo es normal, sino saludable y constructiva.

Semejante crítica moderna a la neurosis podría ser una señal de alerta para desconfiar de la concepción freudiana de la religión como neurosis obsesiva. Sin embargo, nos resulta rara y nos parece injusta con respecto a la concepción de la neurosis en Freud. El, en efecto, no se limitó a definir la neurosis de manera vaga como resultado de un invisible conflicto intrapsíquico. Adoptó, ante todo, la distinción entre psicosis y neurosis conforme a la psiquiatría de lengua alemana que regía en su tiempo; y en la neurosis diferenció aquellas cuya etiología se busca en una disfunción somática de la sexualidad (neurosis actuales) y aquellas en las cuales el factor determinante es el conflicto psíquico (psiconeurosis de defensa). Además él fue evolucionando en su concepto de neurosis. Y aisló varios tipos de psiconeurosis: neurosis de angustia, neurosis narcisista, neurosis obsesiva... Esta última constituye hoy día una entidad nosográfica universalmente admitida. En ella, el conflicto psíquico se expresa a través de síntomas llamados compulsivos: ideas obsesivas, ceremoniales conjuratorios, etc.; y a través de un tipo de pensamiento caracterizado especialmente por la rumiación mental, la duda, los escrúpulos, y que conduce a inhibiciones del pensamiento y de la acción. Neurosis y lo mismo dígase de psicosis, son términos que designan afecciones que todavía hoy se clasifican bajo los mismos nombres (cf Laplanche y Pontalis, *Diccionario Psicoanalítico*, 236-255).

Agostino Gemelli (1958) no descarta el concepto de neurosis, pero señala el peligro de que incautos psicoanalistas diagnostiquen como neurosis verdaderos casos de psicosis; lo cual ha ocurrido. Según él, además, no existirían psiconeurosis en estado puro, sino con algún factor causal biológico u orgánico. Dice él textualmente: "Aunque dando la justa parte a la psicogénesis de las neurosis, cada una de estas formas tiene, lo que nosotros llamamos en lenguaje corriente, una espina biológica o sea una dimensión orgánica" (p. 14).

Cerramos esta digresión, porque sale de la finalidad de nuestro trabajo incursionar en el campo de la nosografía psiquiátrica o psicoanalítica.

La religión, una ilusión

La religión, a juicio de Freud, es una ilusión, o mejor dicho, lo son las representaciones o enseñanzas religiosas. Estas serían cumplimientos de los deseos más antiguos e intensos de la humanidad. Cabe, sin embargo, distinguir entre ilusiones y errores. Las ilusiones, en efecto, se caracterizan por derivar de deseos humanos, y no son necesariamente erróneas, es decir, irrealizables o contradictorias con la realidad. Freud no se pronuncia sobre el valor de realidad que puede subyacer a las representaciones o enseñanzas religiosas. Admite que sirven para preservar al hombre frente al poder aplastante de la naturaleza y para corregir las imperfecciones de la cultura. Dios, con su Providencia bondadosa, viene a ser para uno la proyección del padre añorado, que en la niñez constituía una defensa frente al desvalimiento y que en la adultez desempeña el mismo papel frente al desvalimiento y necesidad de protección que todo ser humano experimenta. Esto, sin embargo, determina la fijación o regresión a un infantilismo psíquico.

Los hombres inventan a los dioses, o aceptan pasivamente lo que les impone la cultura, porque han crecido con miedos en su propia casa. Como las fantasías del niño que se enfrenta al poder de los otros y a sus propios deseos, la religión es fundamentalmente una ilusión, justamente una ilusión infantil. El análisis psicológico de las doctrinas religiosas demuestra que "no son precipitados de la experiencia o resultados finales del pensamiento; son ilusiones, realizaciones de los más antiguos, fuertes y perentorios deseos de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de esos deseos".

Freud estaba orgulloso de estos supuestos hallazgos y los caracterizó como su contribución

singular al estudio científico de la religión. La idea de que los hombres hacen a los dioses a su imagen, tal vez se remonte a los griegos, pero él añadió la precisión de que los hacen a imagen del padre (Gay, 1990).

Freud rechaza la defensa de la religión realizada por el pragmatismo, en el sentido de que ella ha resultado útil. Para Freud, la historia muestra con amplitud que, si bien la religión ha servido para domesticar los impulsos salvajes de la humanidad, no siempre fue una fuerza civilizadora, y ni siquiera una fuerza del orden. "En todas las épocas, la inmoralidad ha hallado en la religión tanto sustento como la moral" (cit. por Gay, p. 593). La religión no ha hecho a los hombres ni mejores ni más felices. Entonces la irreligiosidad viene a ser un paso adelante.

El porvenir de una ilusión refleja un secularismo intransigente que Freud compartía con la mayoría de los psicólogos y sociólogos de la religión contemporáneos y también con distinguidos antecesores, en especial los filósofos de la Ilustración. El análisis freudiano respira justamente el espíritu crítico de la Ilustración. Claramente se lo puntualizó Pfister: "Su religión sustitutiva es en esencia el pensamiento dieciochesco de la Ilustración, en una forma orgullosa, nueva y moderna" (cit. por Gay, p. 588).

El porvenir de una ilusión es un libro que Freud tenía que escribir. En carta a Pfister, del 25 de noviembre de 1928, le decía: "No sé si usted ha adivinado el vínculo secreto entre *¿Pueden los legos...?* y *El porvenir*. Con el primero, quiero proteger al psicoanálisis de los médicos; con el segundo, de los sacerdotes" (cit. por Gay, p. 586).

La obra responde de lleno al ateísmo inmovible y demoleador típico de Freud. El mismo resumió su carrera de ateo en carta a Charles Singer, el año antes de morir (exactamente, el 31 de octubre de 1938), escribiendo: "Ni en mi vida privada ni en mis escritos he mantenido nunca en secreto que soy un incrédulo total" (cit. por Gay, ib.).

En su libro *Psicoanálisis y religión*, Fromm (1973) afirma: "Freud trató el problema de la religión y el psicoanálisis en uno de sus libros más profundos y brillantes, *El Futuro de una Ilusión*" (p. 23).

Es, por cierto, un libro ambicioso y polémico como *El malestar en la cultura*, que le siguió tres años después, a comienzos de 1930; y al igual que este, ampliamente leído. Pero Freud lo descalificó siempre. En octubre de 1927, le hacía a Ferenczi este comentario sobre el libro: "Ahora ya me parece pueril; básicamente mi pensamiento es distinto; lo considero desde el punto de vista analítico tan flojo e inadecuado como una autoconfesión" (Freud a Ferenczi, 23 de octubre de 1927: cit. por Domínguez Morano, 1991, 241). En el mismo mes, al prometerle a Eitingon un ejemplar del libro tan pronto como el impresor le devolviera las pruebas, observó que "el contenido analítico de la obra es muy escaso" y tampoco en otros sentidos "vale mucho", pero tendría la utilidad de hacer ingresar algún dinero para la editorial psicoanalítica (Domínguez Morano, 1991). Gay (1990) califica el comentario de Freud a su ensayo como "una mezcla de depresión posparto y autodefensa más bien supersticiosa", que se había convertido en un hábito para él tras la redacción de sus grandes obras. Pero el mismo Gay añade que la crítica de Freud a *El porvenir de una ilusión* tenía una vehemencia excepcional, casi llegando al odio de sí mismo. Según Gay, Freud estaba sintiendo los efectos de la edad y del cáncer, a los que se habían sumado desagradables episodios de angina de pecho. Domínguez Morano (1991) opina que la baja valoración y estima de la obra no se derivaba del estado depresivo. Su juicio fue negativo desde el comienzo y se mantuvo hasta el final. Así, cuando en 1929 el psicoanalista francés René Laforgue le manifestó, durante una visita ocasional, que le había encantado su libro y le expresó agradecimiento "por su tajante actitud y su desdén de las ilusiones", Freud lanzó esta exclamación: "¡Es mi peor libro!" Ante las objeciones de Laforgue, Freud insistió que era la obra de un viejo, desprovista de fuerza penetrante (Gay, 1990; Domínguez Morano, 1991). Y en 1935, en el *Posfacio* a su *Presentación autobiográfica*, publicada diez años antes, escribirá: "En *El porvenir de una ilusión* formulé un juicio fundamentalmente negativo sobre la religión; más tarde hallé la fórmula que le hacía mejor justicia: su poder descansa, sí, en su contenido de verdad, pero esa verdad no lo es material, sino histórica" (O. C., XX, 68).

La mayoría de los comentaristas concuerdan en que la obra presenta una posición ante el hecho religioso poco específica desde el punto de vista del psicoanálisis y que anteriormente se habían vertido opiniones y críticas al hecho religioso que eran muy similares. Y es evidente la resonancia de la tesis de Feuerbach: "La religión es el sueño de la conciencia despierta" (cit. por Domínguez Morano, 1991, 241). Lo que hay de genuinamente psicoanalítico en el texto es, en medio de mucha hojarasca, la puesta en evidencia de la estructura de la ilusión, sea cual sea, religiosa o no, y de las funciones que desempeña en el proceso cultural. Como afirma Ricoeur, la crítica psicoanalítica de la religión tiene por objeto indicar cuáles son las estrategias del deseo.

La obra se cierra con un canto al dios Logos, equivalente a la Diosa Razón de la Revolución Francesa o a la ciencia. Su voz es débil todavía, pero no cesará hasta hacerse oír. Aquí radica la esperanza de la humanidad: "No, nuestra ciencia no es ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar" (cit. por Domínguez Morano, p. 242).

Siendo que el mismo Freud tuvo en tan baja estima *El porvenir de una ilusión*, nos dispensamos de formular comentarios sobre su contenido.

La religión, delirio colectivo derivado de la sexualidad

He aquí otra concepción freudiana de la religión. Para Freud, todo vínculo afectivo es, en último término, un impulso sexual de fin inhibido; por lo tanto, los sentimientos que experimenta el niño frente a su padre y luego el adulto frente a la divinidad -Dios es un padre enaltecido-, son concebidos como derivados de la sexualidad. Según Freud, la religión deriva del complejo de Edipo. A este complejo ya nos referimos bastante; no es el caso de volverlo a considerar en este punto. Seguidamente, resumiremos, en cambio, la crítica a que Dalbiez somete la concepción de la religión como delirio colectivo.

Tal concepción está lejos de ser incuestionable. La misma noción de "delirio colectivo" es de valor muy dudoso. En efecto, si hay un rasgo característico del alienado delirante es precisamente su insociabilidad. Su pensamiento, siempre más o menos autístico, cesa de ser un medio de comunión con las otras inteligencias. Existen, sí, delirios inducidos, pero siempre limitados a grupos muy pequeños, de dos o tres individuos; casi siempre se trata de miembros de la misma familia. Aun suponiendo que el concepto de delirio colectivo pudiera aplicarse a una colectividad importante, Freud debería probar que la creencia religiosa en sí es delirante. En vano se busca esta prueba en sus escritos. Por otra parte, no se ve cómo podría demostrarse que la religión es un delirio. Un delirio, en efecto, es no solo una creencia falsa -de ese modo, cualquier error sería delirante-, sino una creencia irreductible, cuya falsedad es evidente. El psicoanálisis no posee una competencia universal, que le permita decidir toda cuestión, cualquiera sea su género, sin haberla estudiado previamente. Los juicios emitidos por Freud acerca del carácter delirante de la religión, son una muestra de "imperialismo psiquiátrico". Cuando una ciencia pretende resolver problemas de todo orden, ya no es una ciencia, sino una "pantología".

Es cierto que la religión desempeña, en los temas delirantes o neuróticos, un papel más importante que la ciencia pura. Pero, por ej., de la extraordinaria frecuencia de delirios de tema persecutorio -muy superior a los de tema religioso-, a nadie se le ocurre concluir que el instinto de conservación en sí mismo es patológico.

¿Se podrá apelar a la frecuencia de los delirios de doble tema, erótico y místico, para sostener que la religión deriva genéticamente de la sexualidad? Parece que no. El dualismo temático se explica fácilmente con el mecanismo de la asociación por contraste. En el psiquismo de los creyentes normales, por el hecho de que asignan un valor religioso a las normas que limitan el placer sexual, se da una asociación por contraste entre religión y sexualidad. Por poco que un conflicto entre una y otra toque el límite de resistencia del aparato psíquico, tenderá a imponerse la fusión de ambas. Luego, si es exacto decir que los delirios de doble tema, erótico y místico, solo amplían y hacen más perceptible una estructura psíquica preexistente ya en los

sujetos normales, de ningún modo es necesario inferir que tal estructura es causa física esencial de los mismos y que la religión se deriva genéticamente de la sexualidad.

La religión, una sublimación de la sexualidad

En su *Presentación autobiográfica*, Freud nombra al sacerdote protestante O. Pfister, a quien pondera como infatigable campeón de la aplicación del psicoanálisis a la pedagogía, y observa que "halló compatible el cultivo del análisis con su adhesión a una religiosidad, es cierto que sublimada" (O.C., XX, 65).

Freud no explicó nunca en qué consiste la sublimación religiosa o sublimación de la religión. En el segundo de los *Tres ensayos de teoría sexual*, cuyo título es "La sexualidad infantil", afirma, refiriéndose al período de latencia sexual de la infancia, que las construcciones para la cultura personal y la normalidad posteriores del individuo, se llevan a cabo "probablemente a expensas de las mociones sexuales infantiles mismas, cuyo aflujo no ha cesado (...) ni siquiera en este período de latencia, pero cuya energía -en su totalidad o en su mayor parte- es desviada del uso sexual y aplicada a otros fines" (O.C., VII, 161). Y sigue expresando: "Los historiadores de la cultura parecen contestes en suponer que mediante esa desviación de las fuerzas pulsionales sexuales de sus metas, y su orientación hacia metas nuevas (un proceso que merece el nombre de sublimación), se adquieren poderosos componentes para todos los logros culturales. Agregaríamos, entonces, que un proceso igual tiene lugar en el desarrollo del individuo, y situaríamos su comienzo en el período de latencia sexual de la infancia" (ib., 161-162).

En el tercero de los ensayos nombrados, Freud se detiene sobre el proceso de la sublimación y sus logros: "En ella (la sublimación), a las excitaciones hiperintensas que vienen de las diversas fuentes de la sexualidad se les procura drenaje y empleo en otros campos, de suerte que el resultado de la disposición en sí peligrosa es un incremento no desdeñable de la capacidad de rendimiento psíquico. Aquí ha de discernirse una de las fuentes de la actividad artística; y según que esa sublimación haya sido completa o incompleta, el análisis del carácter de personas altamente dotadas, en particular las de disposición artística, revelará la mezcla en distintas proporciones de capacidad de rendimiento, perversión y neurosis... Lo que llamamos el 'carácter' de un hombre está construido en buena parte con el material de las excitaciones sexuales, y se compone de pulsiones fijadas desde la infancia, de otras adquiridas por sublimación y de construcciones destinadas a sofrenar unas mociones perversas, reconocidas como inaplicables" (ib., 218).

En *El yo y el ello*, escribe: "La trasposición (...) de libido de objeto en libido narcisista conlleva, manifiestamente, una resignación de las metas sexuales, una desexualización y, por tanto, una suerte de sublimación. Más aún; aquí se plantea una cuestión que merece ser tratada a fondo: ¿No se cumplirá toda sublimación por la mediación del yo, que primero muda la libido de objeto en libido narcisista, para después, acaso, ponerle otra meta? Más adelante hemos de ocuparnos de averiguar si esta mudanza no puede tener como consecuencia otros destinos de pulsión: producir, por ejemplo, una desmezcla de las diferentes pulsiones fusionadas entre sí" (O.C., XVI, 32).

Por desgracia, Freud no respondió a la pregunta sobre el papel del yo en la sublimación. Es un "vacío" en su teoría psicoanalítica. Sin embargo, en *De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos")* (1918), relata un caso clínico en que el paciente reportó notables ventajas de su familiarización -procurada por la madre- con las doctrinas de la religión y la historia sagrada: "Si prescindimos de estos fenómenos patológicos (= aparición de pensamientos blasfemos, una exageración compulsiva del ceremonial religioso), podemos decir que en este caso la religión consiguió todo aquello para lo cual se la introduce en la educación del individuo. Domeñó sus aspiraciones sexuales ofreciéndoles una sublimación y un anclaje firme; desvalorizó sus vínculos familiares, y así previno un amenazador aislamiento, abriéndole una vía de

conexión con la gran comunidad humana. El niño cerril, angustiado, se convirtió en un ser social, moral y educable" (O. C., XVII, 104)... Así, la religión hizo su obra en el pequeño descarriado por medio de una mezcla de satisfacción, sublimación, desvío de lo sensual hacia procesos puramente espirituales, y la apertura de vínculos sociales que ella ofrece al creyente" (ib., 105).

En carta a Pfister, Freud le manifestaba su parecer de que la sublimación religiosa es "la más cómoda de todas las formas de sublimación" (cit. por Plé, 1969, 165). Pareciera particularmente apropiado aplicar a la religión el concepto de sublimación de la sexualidad. Sin embargo, aun este enfoque de la religión es objetable. Dalbiez (1987), por ej., observa lo siguiente:

Es incuestionable que las diversas funciones psíquicas son solidarias entre sí y que la actividad intensa de una de ellas acarrea el debilitamiento de las otras. Como lo expresa Ribot: "Es claro que en el matemático que especula y en el hombre que satisface una pasión física, la cantidad de influjo nervioso no se gasta de la misma manera, y que una forma de gasto impide la otra, puesto que el capital disponible no puede ser empleado a la vez para dos fines". Pero hay que distinguir, con Ribot, entre "la cantidad de influjo nervioso" y la calidad de las operaciones psíquicas en que se gasta ese "influjo nervioso". Cuando, en un mismo sujeto, la calidad "trabajo matemático" sucede a la calidad "placer físico", ¿puede decirse que la segunda es la causa de la primera? Evidentemente que no. El hecho de que cierta cantidad energética, neutra, no pueda ser utilizada por una función psíquica superior, sino en caso de que no haya sido consumida por una función psíquica inferior, no prueba en absoluto que el psiquismo superior sea una sublimación del psiquismo inferior. Es entonces de rechazar la fórmula que hace de la religión una sublimación de la sexualidad.

Dalbiez no es el único en desechar el concepto freudiano de sublimación. Lo hicieron también varios otros, como Kinsey, Taylor, Lovey, fundándose en sus propias investigaciones. Kinsey, por ej., se opuso a la idea de sublimación por estimar que, desde el punto de vista zoológico, la energía sexual puede encontrar una abyección (o descarga para la energía sexual) más sencilla y más "sana" en las formas directas de comportamiento sexual. Nuttin (1972) concluyendo un bosquejo de estudios realizados acerca de la sublimación expresa: "Por una parte, el mecanismo exacto en virtud del cual, en determinados casos, lo sexual se manifiesta en actividades artísticas o de otra índole, no es todavía suficientemente claro. Por otra parte, la posibilidad de la sublimación en el sentido de una 'transformación' de la energía sexual como tal en actividades de otra clase, continúa siendo una hipótesis que no está suficientemente corroborada por los hechos" (p. 19). El mismo autor observa que contra la hipótesis freudiana de la sublimación no hay ninguna objeción de principio o de orden filosófico, pero insiste en que es mera hipótesis de trabajo, que debe ser ratificada por investigaciones y datos ulteriores. El personalmente opina que aquello que se determina como sublimación no es un proceso único ni un mecanismo específico. Y señala como particularmente importantes para explicar la sublimación estos tres factores: la transferencia afectiva; la relajación por medio de una actividad o una satisfacción cualquiera de la tensión difusa creada por cualquier necesidad (y por tanto también por la erótica o sexual); la atrofia de ciertas formas de necesidades en virtud de una canalización de la actividad en otras direcciones (Nuttin 21).

En cuanto al término "transferencia afectiva", Nuttin advierte que lo emplea en sentido distinto del empleado en psicoanálisis. En psicoanálisis "transferencia" se refiere casi siempre a la transferencia en la cura; lo característico de ella es la sustitución de una persona anteriormente conocida por la persona del psicoterapeuta (cf Lagache y Pontalis, s. v. transferencia). W. Toman describe así la transferencia en psicoanálisis: "En la terminología psicoanalítica este fenómeno se entendió como disposición sentimental del paciente hacia el psicoterapeuta, en analogía con las disposiciones afectivas que el paciente experimentaba hacia las personas con la que estaba antes en estrecha relación (intrafamiliar). Los sentimientos de amor, afecto, respeto (T. positiva), pero también de odio, miedo, humillación, etc. (T. negativa), son dirigidos al psicoterapeuta sin que

este haya dado en realidad motivo para ello" (Arnold-Eysenck-Meili, *Diccionario de Psicología*, 3. P-Z, s. v. transference). Nuttin toma transferencia en el sentido que tiene en psicología general. La define como "el proceso en virtud del cual el atractivo o el placer experimentado se fija en las características que le estuvieron asociadas" (p. 20). Trae, como ejemplo, el caso de un joven que manifestaba una predilección muy acusada por el color amarillo. El análisis de ese caso reveló el origen sexual de dicha preferencia durante la infancia. Y así podía explicarse, por ej., el atractivo especialísimo que él encontraba en el estudio de la historia de las razas amarillas. No se ve, sin embargo, muy bien cómo esa curiosidad intelectual - que constituye un dinamismo diverso de la libido- pueda considerarse una descarga de energía sexual.

La sublimación, según Freud, supone una conversión de la energía sexual. Él opina que una necesidad no satisfecha persiste como un potencial de energía que debe encontrar salida. Pero consta que determinadas tendencias también pueden atrofiarse, a causa de una orientación nueva en la cual uno satisface otras formas de necesidad.

Freud toma el término "sublimación" también en un sentido diferente del anterior. A menudo, en efecto, él considera que las actividades psíquicas superiores como tales son engendradas por la actividad sexual, y que ellas "no son más que manifestaciones disfrazadas" de esa actividad. En tales condiciones, ya no se trataría de activación o estímulo de una función psíquica preexistente, gracias a una transformación o desplazamiento de energía sexual, sino de una producción o manifestación de la libido. Lógicamente, la actividad psíquica superior sería entonces de la misma índole que la libido: una creación de esta y un sucedáneo de esta. Freud, sin embargo, no llevó "explícitamente" hasta estas consecuencias últimas su concepción de la sublimación en el segundo sentido que estamos considerando. Pero en sus obras encontramos varias declaraciones que difícilmente admiten otra interpretación, a la vez que protestas cuando sus adversarios le atribuyen en su forma explícita la concepción de las actividades superiores como creaciones y sucedáneos de la libido (Nuttin, 1972).

La religión, por supuesto, pertenece al ámbito de las actividades psíquicas superiores.

Con lo expresado aquí, creemos que sobran razones para no admitir la religión como sublimación de la libido.

El complejo paterno o complejo de Edipo, punto de apoyo de la religión

A este complejo se alude muy a menudo en las obras de Freud, explícita o implícitamente. Es, por así decirlo, el *leitmotiv* del psicoanálisis. Reproducimos a continuación la descripción que de ese complejo y de sus implicancias hace G. Pesenti (1984) en relación con la espiritualidad cristiana:

"La religión, tanto para el individuo como para la sociedad, es un aspecto de la *libido* sublimada. El complejo edípico es su punto de apoyo: al principio de la humanidad, en la primitiva familia-horda, los hijos admiraron la potencia del padre y odiaron su supremacía (ambivalencia del sentimiento filial) porque tenía la exclusiva de las actividades sexuales sobre la madre; por odio mataron al padre y por admiración y deseo de identificación comieron su carne; de estas actitudes derivaron el remordimiento (sentimiento de culpa), la orden social de no repetir el delito (moralidad), la veneración y el temor hacia el padre encarnado en el *totem* al que ofrecían sacrificios (religión primitiva, totemismo). De manera análoga surge la religión individual: el niño sublima la idea del padre en la representación de Dios, y hacia él orienta la energía de la *libido* que no puede desahogarse directamente sobre la madre y contra el padre. De todo ello resulta que las actividades religiosas, puestas al nivel del super yo, son inversamente proporcionales a las satisfacciones sexuales puestas al nivel del ello. Es fácil el paso a la afirmación de que la religión es una neurosis obsesiva atenuada (en la sublimación) del individuo enfermo y de la humanidad, y que es una ilusión útil para la 'abreacción', es decir, para la reducción de la tensión emotiva de origen represivo de la sexualidad.

La ascesis y la mística cristianas en particular serían expresiones y confirmaciones del

proceso sublimador de la instintualidad sexual; en efecto, todo el proceso de fuga hacia las regiones místicas utiliza el lenguaje erótico propio de la esfera sexual, y renueva a nivel espiritualizado los fenómenos de la libido sexual" (Pesenti, en Ermanno Ancilli (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, s. v. Psicoanálisis).

El mismo Pesenti formula este juicio sobre el psicoanálisis relacionado con la espiritualidad cristiana: "Es radicalmente negativo porque la vacía de todo contenido fundamental: el instintualismo colocado en el origen de todo fenómeno incluso superior (moral, religión, arte, etc.) y el determinismo psicológico eliminan toda posibilidad de doctrina espiritual comúnmente entendida" (ib.).

Esta valoración de Pesenti, tan lúcida en su esquematismo, refleja, sin embargo, la concepción del psicoanálisis como doctrina pansexualista. Es una concepción corriente, pero "infundada, al menos bajo cierto aspecto", como dice Gemelli (1958) en el libro *El psicoanálisis, hoy*. Freud mismo -recuerda ese autor- ha protestado muchas veces contra esta deformación de su pensamiento. "El psicoanálisis, ha escrito, nunca olvidó la existencia de fuerzas instintivas no sexuales; se ha sustentado sobre la completa escisión entre los instintos sexuales y los del Yo, y se ha afirmado, contra todas las objeciones, no ya que las neurosis provienen de la sexualidad, sino que deben su origen al conflicto entre el Yo y la sexualidad. Por lo demás no tiene ningún motivo para combatir la existencia y la importancia de los instintos del Yo, aun cuando siga la parte que en la vida y en la enfermedad corresponde a los instintos sexuales" (cit. por Gemelli, p. 27-28). Gemelli opina que, si bien es difícil precisar, sobre todo este punto, el auténtico pensamiento de Freud, se debe aceptar por buena su protesta. Pero en una obra posterior, *Psicología dell'età evolutiva*, escrita en colaboración con Sidlauskaite, el mismo autor sostiene que la concepción freudiana está "basada completamente en el pansexualismo" (2ª ed., 1947, p. 124).

Ciñéndonos al término "libido", es cierto que Freud en sus primeros trabajos lo usó con el significado de energía específica en sentido fisiológico, somático. Fue Jung quien identificó la libido con la energía psíquica. Freud, sin embargo, siguió atribuyendo al concepto de libido el carácter de energía específica del instinto sexual, aunque se entienda en el sentido amplio de energía psíquica. La misma etimología de la palabra "libido" viene a corroborar este sentido amplio. En efecto, libido significa simplemente "avidez", "deseo", con significado también sexual, pero no exclusivamente sexual. De la etimología de libido proceden los vocablos alemanes "lieben" y "Liebe", es decir, "amar" y "amor" respectivamente. Libido entonces es energía motriz del instinto sexual en sentido lato. Pero Gemelli (1958) hace notar que, en Freud, el término "libido" es demasiado amplio, pudiendo aplicarse a fenómenos tan diversos como el amor sexual, el deseo de conquista, el instinto de propiedad, los sentimientos estéticos, etc. Cabe recordar aquí el dicho: "Quien mucho abarca, poco aprieta". Libido llega a ser pues científicamente inutilizable, según la afirmación de Jung, para designar todos los instintos, viniendo a ser inútil sinónimo de energía psíquica, impulso o tendencia en general.

Con respecto al complejo de Edipo, conviene advertir, en primer lugar, que hay quienes cuestionan que haya sido Freud el creador de este mito como apego erótico de la criatura a la madre o al padre. Escritos filosóficos y literarios, y especialmente ciertas autobiografías, nos ofrecen múltiples testimonios de él. En la literatura francesa, por ej., cabe mencionar la *Vida de Enrique Brulard* de Stendhal (Nuttin, 1972). Con todo, es Freud sin duda alguna quien lo remodeló, lo enfatizó y le dio una difusión universal con sus escritos y su psicoanálisis.

Freud llegó a decir: "Cada neurótico ha sido una especie de Edipo... o que se ha convertido en un Hamlet por reacción contra ese complejo" (cit. por Nuttin, XL). Según el psicoanálisis, no solo el sujeto neurótico, sino también el sujeto normal viene a ser una especie de Edipo o Hamlet. El mismo Freud declara: "Todo ser humano tiene impuesta la tarea de dominar el complejo de Edipo" (Laplanche-Pontalis, s. v. Complejo de Edipo).

Solo advertimos a propósito de los mitos y símbolos, en los que Freud, por así decirlo, transvasa su teoría, que no satisfacen para nada a varios psicólogos y psiquiatras, porque los

consideran sistematizaciones reductoras de hechos que se presentan con gran variabilidad. "Por eso -dice justamente Gemelli (1958)- psicólogos y psiquiatras se niegan a seguir a Freud y a sus discípulos cuando quieren dar razón con los mitos y con los símbolos no solo de la vida de los neuróticos, sino también de los sanos. Nosotros, psicólogos y psiquiatras nos rebelamos a esta rígida sistematización, sobre todo porque acostumbramos a quedar insatisfechos de cuanto venimos observando, lo que nos conduce a reconocer la importancia de la variedad de las mismas enfermedades neuróticas y mentales, variedad que sobrepasa a aquella, igualmente grande, del hombre normal" (p. 35-36). Gemelli cita a un psicoanalista, Hesnard, en apoyo de tal punto de vista. Escribe Hesnard que el psicoanálisis del mañana tendrá que renunciar al vocabulario de culpa (incesto, parricidio, complejo de Edipo) y dar una visión menos pesimista, es decir, más exacta, de la pretendida inmoralidad primitiva del hombre. Gemelli insiste y encarece: "Yo diría más. Es necesario que los psicoanalistas renuncien a todos los mitos y a los símbolos; dejen a Edipo, a Policreteo, a Narciso y a todas las demás figuras del mundo griego, a la mitología griega para que descansen en paz en los libros, y se limiten a estudiar objetivamente a los enfermos y a describir con fidelidad sus síntomas" (p. 48).

Análisis del complejo de Edipo en relación con la religión

Freud piensa que el inconsciente infantil quiere repetir el proceso de la tragedia de Sófocles, según la cual Edipo mató a su padre y se casó con su madre. El niño, en efecto, según él, pretende tener relaciones sexuales con la madre y matar a su padre, que se le presenta como rival (Monedero Gil).

El *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Portalis describe ampliamente el así llamado "complejo de Edipo", sin duda el más famoso de los complejos psicoanalíticos. Es - escriben los dos autores- el "conjunto organizado de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta respecto a sus padres. En su forma llamada positiva, el complejo se presenta como en la historia de Edipo Rey: deseo de muerte del rival que es el personaje del mismo sexo y deseo sexual hacia el personaje del sexo opuesto. En su forma negativa, se presenta a la inversa: amor hacia el progenitor del mismo sexo y odio y celos hacia el progenitor del sexo opuesto. De hecho, estas dos formas se encuentran, en diferentes grados, en la forma llamada completa del complejo de Edipo.

Según Freud, el complejo de Edipo es vivido en su período de acmé entre los tres y cinco años de edad, durante la fase fálica; su declinación señala la entrada en el período de latencia. Experimenta una reviviscencia durante la puberdad y es superado, con mayor o menor éxito, dentro de un tipo particular de elección de objeto" (Laplanche y Portalis, s. v. Complejo de Edipo).

El mismo Diccionario agrega estas afirmaciones: "Los psicoanalistas han hecho de este complejo un eje de referencia fundamental de la psicopatología, intentando determinar, para cada tipo patológico, las modalidades de su planteamiento y resolución.

La antropología psicoanalítica se dedica a buscar la estructura triangular del complejo de Edipo, cuya universalidad afirma, en las más diversas culturas y no solo en aquellas en que predomina la familia conyugal" (ib.).

Además de lo que anotamos más arriba sobre este complejo, consignamos aquí que para unos autores, las aspiraciones sexuales del niño respecto a la madre y los deseos de matar al padre serían una fantasía de Freud. Otros piensan que, efectivamente, la madre representa para el niño la protección y el padre, la autoridad. Pero el niño no tiene motivación sexual al desear el cariño de la madre; está simplemente celoso de que otros se lo arrebaten, sea el padre o los hermanos. Este conflicto tampoco implica que desee la muerte del padre, sino que es una expresión lógica de las dificultades que encuentra en su adaptación familiar y social (Monedero Gil).

En su obra *En qué se equivocó Freud*, Eschenröder (1987) se propuso describir ampliamente y analizar críticamente las teorías de Freud y su método terapéutico. Y bien, en esta

obra formula la siguiente valoración global sobre el complejo de Edipo: "El concepto de complejo de Edipo, que Freud consideró como el descubrimiento más importante del psicoanálisis, ofrece más las características de un mito que de una teoría científica: Freud monta sobre interpretaciones inseguras determinadas especulaciones de gran alcance sobre la prehistoria de la humanidad" (p. 162).

Semejante valoración está respaldada por un previo análisis minucioso. Eschenröder empieza objetando que la ignorancia de Edipo sea, como la interpreta Freud, una imagen poética de la inconsciencia en que yacen sumergidas las vivencias de los años infantiles para el adulto, y que la ceguera con que Edipo se autocastiga suponga una sustitución simbólica de la castración. La tragedia de Sófocles -dice- demuestra, ante todo, que el hombre no puede escapar al destino profetizado por la divinidad, por mucho que lo intente. El héroe de la tragedia queda atrapado en una trama de culpabilidad objetiva. Tiene que expiar, aunque no haya cometido falta moral individual alguna. Infiere Eschenröder: "El concepto de complejo de Edipo acuñado por Freud descansa, pues, en una 'evidente tergiversación' del antiguo mito" (p. 106).

El mismo autor cuestiona luego que las vivencias infantiles de amor a la madre y celos del padre constituyan un fenómeno universal, como sostiene Freud. Escribe: "Es extraño, en todo caso, que la evolución típica de todo niño dependa de una sola condición absolutamente específica: la amenaza de castración. Si ningún adulto le formula a un niño tal amenaza, evitándole así 'el mayor problema de la vida infantil y la fuente más grave de la inadaptación posterior', parece que los efectos deberían ser claramente positivos" (ib.).

Señala a continuación que Freud previene una contradicción a su teoría, mediante una sutil hipótesis adicional: si el complejo de Edipo no puede referirse a vivencias infantiles, es, sin embargo, resultado de una herencia filogenética de la prehistoria de la humanidad.

Eschenröder recuerda después las reflexiones desarrolladas por Freud en su escrito *Tótem y tabú*, conforme a las cuales los hermanos de la horda primitiva se aliaron contra el padre tiránico y le dieron muerte; y este crimen habría determinado el super yo y el sentimiento de culpa, como asimismo el tránsito de la familia a la convivencia en ligas fraternas. Comenta dicho autor: "Freud, que intentaba ser un clarificador, pasó a ser el fantástico creador de un nuevo rito, en el que vio una de las aportaciones científicas más importantes del psicoanálisis" (ib.). Y reproduce la siguiente declaración de él: "Me atrevo a declarar que si el psicoanálisis no tuviese otro mérito que la revelación del complejo de Edipo reprimido, esto solo bastaría para hacerlo acreedor a contarse entre las conquistas más valiosas de la humanidad" (ib.). A juicio de Eschenröder, "no hay razón alguna para sostener la hipótesis de que todos los niños de nuestra sociedad actual o de la sociedad vienesa de fin de siglo vivieran a una determinada edad la forma de relaciones emocionales con sus padres que Freud designa como complejo de Edipo" (p.107). El caso del pequeño Hans, sometido por dicho autor a una rigurosa criba a lo largo de un entero capítulo de su libro, desmentiría esa hipótesis.

Esta es la relectura del complejo de Edipo que Eschenröder propone: "A mi entender, una constelación 'edípica' entre el niño y sus padres se desarrolla muy probablemente bajo las siguientes condiciones: la madre se muestra muy solícita y tierna con el niño; el padre, en cambio, distante y severo. Si la madre, ante la aparición del padre, se aparta del niño y le dedica menos atención, las reacciones de celos del niño no tienen nada de extraño. La hipótesis de que el denominado complejo de Edipo descansa en una determinada constelación familiar puede comprobarse empíricamente. Tal explicación decepcionará sin duda a todos aquellos que presumen detrás de los celos infantiles encontrar una retahíla de oscuras motivaciones arcaicas" (p.107).

Veremos ahora la aplicación freudiana del complejo de Edipo a la esfera religiosa.

La religión del padre

Dios, padre enaltecido

En *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, Freud sostiene que la religión proviene

del complejo de los padres. Dios es un padre enaltecido. Sus atributos de omnipotencia, justicia y bondad son sublimaciones de padre y madre, o mejor dicho, renovaciones y restauraciones de la representación que se tuvo de ambos en la primera infancia. La religiosidad obedece a la necesidad de auxilio que se siente en la niñez y se satisface más tarde mediante la innovación de los poderes protectores infantiles.

Se ha señalado una ambigüedad en el pensamiento de Freud: pasa insensiblemente de la nostalgia de un padre protector al drama ético de un complejo de culpabilidad, admitiendo por lo tanto dos fuentes de la religión. En la primera, los símbolos paterno y materno se diferencian escasamente: Dios, padre sublimado, y la Naturaleza, madre sublimada, responden a las mismas exigencias de auxilio por parte de la criatura humana. Las dos imágenes parentales pueden significar a Dios; su importancia dependerá del grado de satisfacción que el niño haya encontrado en el padre o en la madre.

Se realizaron distintas investigaciones para averiguar si la idea de Dios se formaba a partir de la imagen paternal. Los resultados obtenidos no bastaron para avalar esta teoría freudiana. Pese a todo, sirvieron para completar y matizar la tesis de la relación entre Dios y el padre protector, tal como Freud lo sostuviera en *El porvenir de una ilusión*. La psicología genética, por otra parte, nos alecciona sobre la extraordinaria influencia que ejerce el modelo paternal, con el que el muchacho trata de identificarse.

Dios, sustituto del padre primordial y del padre individual

En sus principales obras sobre la religión, Freud nos muestra que, en virtud de su función propia, el padre despierta en el hijo la imagen de Dios (Vergote, 1969). Pero el complejo edípico es el centro de la investigación de Freud sobre la religión, tanto en el plano individual como en el colectivo. Tal complejo aparece en los orígenes de la civilización en sus distintas dimensiones (moral, religiosa, política) y para cada individuo entre los tres y cinco años de edad. Gracias a él, se lleva a cabo la estructuración esencial y definitiva de la personalidad. La religión se coloca en estrecha relación con el padre, dado que consiste en el culto del padre todopoderoso.

El hombre primitivo necesita a un padre semejante, porque se halla perdido en el mundo: indefenso ante la naturaleza y sufriendo situaciones frustrantes y alienantes a causa tanto de la naturaleza como de la sociedad. Para solucionar el conflicto, se crea un ser inaccesible capaz de satisfacer todos sus deseos (tótem).

Pero el hombre primitivo no hace sino "actualizar", o mejor dicho, patentizar una experiencia que se da en el niño: la indefensión ante los padres, sobre todo ante el padre.

La religión se desarrolla a partir del totemismo y, purificándose gradualmente, conduce a la adoración del dios único (monoteísmo).

Freud no duda de que en el complejo parental o complejo de Edipo coinciden los comienzos de la religión, la moral, la sociedad y el arte.

Al colocar ese complejo en el marco del comportamiento individual y social del hombre, Freud da a la religión una dimensión nueva, es decir, su encarnación en la historia: en la historia de cada individuo en cuanto se relaciona con tal complejo; en la historia de la colectividad por su importancia en el fenómeno del totemismo.

En esta segunda perspectiva, Freud avanza una hipótesis etnológica: la del tótem, sustitutivo del padre primitivo asesinado por los hijos. El remordimiento, el sentimiento de culpa causado por el parricidio, lleva a un desplazamiento en virtud del cual se produce la veneración del padre.

El monoteísmo es el punto de llegada en la evolución del totemismo. El dios único significa el momento máximo de purificación a que ha llegado la humanidad. La religión del dios único es, pues, la religión del padre primitivo. Tal es la religión mosaica. La religión cristiana es una prolongación de la mosaica. Pero en ella la religión del padre se ha transformado en religión del hijo.

En cuanto a las bases etnológicas del totemismo, como de la teoría freudiana en general,

remitimos a lo ya expuesto más arriba. En cuanto al complejo de Edipo, remitimos igualmente, para más información, a lo ya consignado en este mismo estudio.

Respecto del monoteísmo, advertimos que el dios único de Freud no es una realidad trascendente, sino una conquista ideal, que supone la preeminencia de la razón sobre las fuerzas meramente instintivas. De esa manera la humanidad dio un paso evolutivo importante: pasó del dominio del instinto al de la razón. Dentro de la evolución humana la religión, aunque ilusoria, ha prestado grandes servicios a la causa de la cultura, preservando frente al poder aplastante de la naturaleza y esforzándose por subsanar fallas de la misma cultura. Pero ya no tiene cabida en el mundo.

En cuanto a la paternidad humana, cabe destacar que Freud subrayó fuertemente la influencia decisiva que la función paternal ejerce en la espiritualidad progresiva de la cultura y de la religión. La experiencia clínica de Freud unida a sus conocimientos antropológicos, lo convencieron de que, en la medida en que se dejan transformar por el reconocimiento de la función ética del padre, los hombres se desprenden de la satisfacción sensorial inmediata y se dedican al reino del espíritu, a la cultura, al lenguaje y a la inteligencia; y así, dominando el placer de las pulsiones, entran en las instituciones sociales (Vergote, 1969).

En cuanto a la paternidad divina, Freud subrayó que la gran tradición religiosa del judaísmo y del cristianismo es, en su esencia, la religión del Padre. Pero es a la vez la religión de la Palabra. Lamentablemente, por su escaso conocimiento de la teología judeo-cristiana, no captó la Palabra del Padre sino como prohibición, Ley, y elaboró el símbolo de la paternidad divina sobre la única base del conflicto entre el hombre y Dios.

Los hombres, rebelados contra Dios, se han sentido culpables. Por eso el sentido de pecado habita en el corazón mismo de la religión. Freud cree poder explicar la religión judeo-cristiana por esta sola causa psicológica: la rebelión del hombre y la culpabilidad que lleva consigo. El, que vio en el padre humano una función positiva de identificación más allá de la resolución del conflicto, no supo ver otra cosa que el pecado en la relación religiosa. La culpabilidad, sin embargo, resultó saludable a los ojos de Freud, por posibilitar un extraordinario progreso de espiritualidad, que elevó la religión judía por encima de las religiones naturalistas. Prueba de ello es la prohibición mosaica de fabricar cualquier imagen de Dios, la obligación de adorar a un Dios invisible, la prohibición de abusar del nombre de Dios. El símbolo paternal, al exigir renunciamiento, promueve el reino del espíritu.

Entendido como poder normativo exterior, el padre debía adoptar la figura del tirano que exige subordinación. La religión, por consiguiente, esclaviza al hombre, lo afemina, y degrada su razón, obligándola a un consentimiento puramente pasivo. Los creyentes se sienten esclavos frente a Dios, pero, por otra parte, incuban sentimientos de subversión y a la vez un ardiente deseo de goce y de omnipotencia.

La religión judeo-cristiana, tal como la concibió Freud, es una neurosis de la humanidad, sin llegar a ser una enfermedad personal. En ella emerge la figura del Padre: un Padre absoluto, invisible, autor de la más alta exigencia ética. Pero no es sino un signo. Para Freud carece de existencia real. Y entonces es imposible dialogar con él. Si Freud desfiguró tanto el rostro del judeo-cristianismo es, ante todo, porque previamente rechazó su posible verdad. A partir de ahí, solo quedaba explicar la creencia en Dios por las leyes del inconsciente, es decir, de la culpabilidad inconsciente o sea del complejo de Edipo. Las teorías que imperaban a la sazón en la historia de las religiones, venían en auxilio de Freud, puesto que la religión del Padre no podía ser más que el resultado de un largo proceso de rebeliones y de consiguiente culpabilidad, que a medida que se intensificaba provocaba el engrandecimiento, la exaltación y la divinización del Padre (ib.).

El complejo de Edipo viene a ser la estructura fundacional, no solo de la religión, sino de toda manifestación de la cultura, además de ser el núcleo de todas las neurosis. Esto lo afirma Freud explícitamente al concluir su *Tótem y tabú*: "En el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del

psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento. Se me aparece como una gran sorpresa que también estos problemas de la vida anímica de los pueblos consientan una resolución a partir de un único punto concreto, como es el de la relación con el padre" (O.C., XIII, 158).

Con respecto al complejo de Edipo y sus presupuestos, como asimismo con respecto a otros complejos y elementos freudianos científicamente cuestionables, advertimos que varios autores ofrecen una interpretación, no solo indulgente, sino benévola y ponderativa. Carballo, por ej., apunta que es muy discutida la tesis sustentada por Freud en *Tótem y tabú* acerca del asesinato del jefe de la horda primitiva a manos de los hijos coligados, quienes después, arrepentidos, ponen en su lugar un tótem, la figura de un animal o un símbolo religioso. Apunta además que tal tesis, como hecho que históricamente ha ocurrido, la rechazan la mayoría de los etnólogos y antropólogos culturales, pero afirma luego: "Aun siendo históricamente inexacto, esto no impide que el fenómeno en sí, como construcción teórica que compendia algo que puede observarse todos los días, aun en nuestro tiempo, es de enorme importancia. Corresponde casi a la creación, por el fundador del psicoanálisis, de un 'nuevo mito' de validez universal" (Carballo, en Plé, 1969, 20).

A su vez, refiriéndose al psicoanálisis de la religión en general, escribe Domínguez Morano (1991): "Parece evidente que los textos freudianos sobre la religión no se pueden ya leer como textos de etnología, antropología o exégesis, sino que más bien hay que abordarlos como lo que son y como en realidad fueron escritos, es decir, como trabajos que encuentran su lugar y su plena significación en la elaboración del edificio general del psicoanálisis" (p. 468). En tal edificio surgen dramatizaciones y mitos. Así la tesis central de *Tótem y tabú* no es una teoría, sino un drama escénicamente presentado. La teoría no es, ni puede ser nunca, relato o historia; el mito, sí. Y el mito de *Tótem y tabú* se entiende como un pecado original, anterior a la libertad y a la historia, pero que viene a condicionar esa historia y esa libertad. Es un "mito científico", según la paradójica expresión de Freud, que aparece en *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921). Mito, porque es un relato que introduce en la historia bajo el modo de lo imaginario; científico, al decir de Freud, porque forma parte del sistema de la ciencia psicoanalítica e intenta dar cuenta de la realidad. El mito freudiano de *Tótem y tabú*, en analogía con el mito adámico del Génesis, representa el drama de la deseada omnipotencia del padre y de la rebelión del hijo en su aspiración a ocupar el lugar del padre. En ambos casos, la condición humana pasa a ser culpable e insatisfactoria, debido a la mala acción acaecida en los orígenes. Del mismo modo, la obra *Moisés y la religión monoteísta* no debe ser leída como historia ni como exégesis bíblica, sino como texto que, apuntando a verdades lejanas presentadas en el mito -el mito freudiano de los orígenes-, pone de relieve el papel que la ambivalencia y la culpa juegan en la génesis y desarrollo de las religiones en general y del judeocristianismo en particular.

Según semejante relectura del texto freudiano, ya no podríamos conformarnos, como advierte el mismo Domínguez Morano, con decir que Freud no analizó sino la religión caricaturesca de los neuróticos o las prácticas y creencias rutinarias de la experiencia religiosa, dejando al margen a los auténticos creyentes y los textos fundamentales de la religión. *Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta* nos salen al paso como intentos de llegar al núcleo de la religiosidad más allá de sus manifestaciones neuróticas o banales.

La relectura que acabamos de indicar, es una aplicación de la metapsicología a la misma metapsicología que es el psicoanálisis. Pero esto va más allá de unas aproximaciones al texto freudiano según los criterios científicos acostumbrados, que es el objeto del presente estudio.

Se podrían hacer varias otras críticas pormenorizadas sobre conceptos freudianos de religión, tales como: La religión implica el narcisismo, en cuanto el hombre religioso se cree superior a los demás; implica igualmente la intolerancia: la religión, en efecto, no admite que alguien se oponga a sus dogmas, que el creyente acata convulsivamente y por motivos afectivos; es la responsable de la situación en que ha vivido hasta ahora la humanidad y que está marcada por infantilismos, temores y deseos de consuelo y protección (García Cabero, 1976). Pero con lo

expuesto y comentado hasta aquí hay bastante -así nos parece- para una visión crítica, si bien no metapsicológica, de la psicología de Freud acerca de la religión. A continuación hacemos constar unas críticas generales al psicoanálisis freudiano de la religión.

Críticas de autores a la psicología de la religión según Freud

En su libro *El psicoanálisis de Freud*, Allers dedica el capítulo XI al desarrollo del tema "El psicoanálisis y la religión". Y aquí va, resumida, su crítica:

Freud no advirtió las diferencias enormes entre el monoteísmo judeo-cristiano y la idea pagana de un dios supremo.

Su psicoanálisis es abiertamente contrario al espíritu del cristianismo. Se basa, en efecto, en una filosofía materialista, que niega el libre albedrío, ignora la espiritualidad del alma, identifica los fenómenos mentales y corporales sin aducir una sola prueba, no sabe de otra finalidad de la existencia humana que no sea el placer, se abandona a un subjetivismo tan confuso como obstinado, y no capta la verdadera naturaleza de la persona humana.

Las conclusiones de los psicoanalistas respecto a las prácticas religiosas, a los ritos, a la psicología de la fe y materias afines, no pueden tomarse en serio. Muchas de tales ideas son completamente ridículas y demuestran una increíble ignorancia. Así y todo, la religión y los problemas conexos con ella ejercen una fascinación extraña sobre la mente psicoanalítica. Es que el psicoanálisis representa una herejía. En efecto:

- Niega la idea del pecado, que es fundamental en la religión cristiana. El psicoanálisis no reconoce pecado alguno, puesto que su filosofía es claramente determinista y la noción de pecado supone el libre albedrío. Por otra parte, según la antropología freudiana, la conducta del hombre no depende de lo consciente, sino de lo inconsciente. La conciencia es tan solo un fenómeno psicológico: la expresión del equilibrio, restaurado o perturbado, de fuerzas instintivas.

- El psicoanálisis no acepta para nada noción alguna relacionada con lo sobrenatural. Para él, toda creencia en lo sobrenatural es producto de factores instintivos.

- El psicoanálisis no ve diferencia alguna entre la religión católica y sus usos, ritos y sacramentos por una parte, y las costumbres más primitivas y fantásticas de los aborígenes de Australia o del Africa Central, por la otra.

- Casi no hay artículo de la fe que no haya sido objeto de un análisis y "explicación" psicoanalítica.

- El psicoanálisis como tal no tiene nada que decirnos acerca de la moral. Según la concepción naturalista que tiene el psicoanálisis de la naturaleza humana, no existen ni verdaderos preceptos ni leyes eternas. Los psicoanalistas proponen una concepción de la vida que halaga el lado instintivo del hombre. Se puede decir que concibe la moral en una forma que es precisamente lo contrario de la implicada por la ley moral; esto vale especialmente para la sexualidad. El "principio del placer", aun después de su transformación en el "principio de la realidad", no es el tipo de motivación capaz de fundamentar la conducta moral cristiana. Muchos, o por lo menos algunos psicoanalistas, han insinuado o aconsejado a sus pacientes una conducta contraria a la moral, sobre todo en materias sexuales. De Freud no puede decirse que enseñaba directamente una moralidad anticatólica; sí la enseñó implícitamente.

- El psicoanálisis sustenta ideas que un católico jamás podría hacer suyas, como son las siguientes: la religión es una neurosis compulsiva; Dios es la imagen del propio padre; la comunión es una renovación de la comida totémica.

También Gemelli (1958), quien, como vimos (p.) pondera descubrimientos de Freud en el ámbito de la psicoterapia, niega toda posibilidad de diálogo con él en el ámbito de la religión.

He aquí cómo se expresa: "Por lo demás quien ha leído los volúmenes *Totem y tabú*, al igual que *Moisés y el monoteísmo*, que ha sido bajo cierto aspecto el canto del cisne de Freud, si conoce la historia comparada de las religiones y el Antiguo Testamento y la historia del cristianismo, tiene suficientes motivos para afirmar que Freud es tan extraño al mundo religioso, y especialmente al católico, que un coloquio con él o con sus fieles secuaces es imposible" (p. 13).

Otros no son tan drásticos. Valoran lo positivo, a la vez que puntualizan lo negativo del psicoanálisis en relación con el fenómeno religioso. Tal es el caso, por ej., de Giancarlo Milanesi y Mario Aletti (1974). En su libro *Psicología della religione*, estos dos autores han esbozado una valoración crítica de los aspectos de tal psicología, que nos parece oportuno presentar a continuación, sumariamente.

Los aspectos positivos de la psicología freudiana de la religión se pueden reducir a los siguientes:

1. El descubrimiento de que la religiosidad infantil no está ligada al hecho de que los padres "enseñan" la religión, sino al hecho de que ellos "existen" en una relación particularmente densa de emotividad y afectividad (la relación libidinosa) y que influyen en el niño con este tipo de presencia condicionante. La religiosidad es entonces un factor necesario al desarrollo del niño, si bien caduco, porque destinado a ser sustituido por una visión científica de la realidad psíquica del individuo y por lo tanto de su significado en el mundo y en la vida.

2. La desmitificación que la psicología religiosa freudiana aporta con respecto a las falsas religiosidades, verificables en algunos adultos que muestran claramente señales de una fijación o regresión infantil. Esto es posible, porque el psicoanálisis, descubriendo las raíces meramente psicológicas de la religión infantil, está en condiciones de discernir entre fe y creencia, entre opción religiosa y tradición religiosa, entre conducta religiosa libremente motivada y conducta religiosa psicológicamente condicionada.

3. La aportación freudiana es significativa para definir las religiosidades patológicas, que provienen de problemáticas psicológicas no resueltas (y por lo tanto estructuradas en "complejos").

4. La psicología religiosa freudiana pone de relieve el carácter global del desarrollo religioso. Este no es algo específico dentro del psiquismo, sino que está ligado a los mismos procesos de desarrollo que caracterizan el crecimiento psicológico. No se trata, por lo tanto, de una "necesidad" típica, preexistente a las experiencias del sujeto, sino tan solo de una respuesta posible a los interrogantes que se pueden presentar durante el desarrollo.

5. Otro descubrimiento de Freud se refiere al lenguaje religioso. Descubriendo el inconsciente como factor de dinámica psicológica profunda, Freud introduce en la psicología religiosa la hipótesis de un doble lenguaje. Así, a nivel consciente un discurso puede tener visos de ateísmo y agnóstico, cuando en realidad oculta una desmitificación y un rechazo de cierto "tipo" de religiosidad inadecuado. Es posible también el caso opuesto, aquel en que el discurso religioso explícito está inspirado por la "creencia", mientras el discurso profundo ya está orientado hacia la negación y rechazo de lo trascendente.

Aspectos negativos

1. Se reprochó a Freud haber descuidado una información adecuada sobre los aspectos históricos, antropológicos y teológicos de las formas religiosas por él analizadas. Se excusó invocando el argumento de los "géneros literarios". En realidad, no hacía falta tal excusa, si se tiene en cuenta que el método psicoanalítico es capaz de conducir a un conocimiento fundado sobre las estructuras constantes de la psique humana, aun sin el auxilio de las convalidaciones históricas y antropológicas.

2. Son de más peso las críticas que se le pueden hacer a Freud en relación con la coherencia interna de las explicaciones psicoanalíticas. Se le reprocha sobre todo no haber

reconocido todas las riquezas de la imagen simbólica del Padre, como es presentada por la tradición religiosa, limitándose a evidenciar los elementos negativos, represivos, patológicos. Paralelamente se le reprocha haber transferido a la problemática religiosa tan solo una parte del contenido dinámico de la imagen paterna.

3. También se le reprocha a Freud haber inficionado su conocimiento psicológico de la religión con prejuicios a-teóricos personales.

4. Otra connotación negativa se refiere a la deficiencia de comprobaciones empíricas, aptas a dar consistencia a las intuiciones teóricas. Para la religión, solo hay alusiones a casuísticas aisladas en las obras menores.

5. Otro punto de particular debilidad en la construcción freudiana, es la notable carencia de atención a la imagen materna. Aun en la hipótesis de una clara preeminencia de la imagen del padre, no se puede descuidar el hecho de la complementariedad esencial de las dos funciones parentales.

6. Se critica también el concepto freudiano de proyección, que está en el centro del proceso

de formación de la religiosidad infantil. Así, a juicio de Vergote, no responde a ninguna realidad psicológica bien identificable. Quizás haya que interpretar el proceso de proyección como sublimación: la imagen paterna evoca a otro Padre. Pero esta solución vacía totalmente la hipótesis freudiana, por cuanto presupone el origen independiente del Padre celestial: en este caso, el padre terreno no "produce" la imagen del Padre, sino que simplemente sugiere y evoca su presencia. El concepto de proyección queda así abierto a sucesivas averiguaciones.

Plé (1969) recuerda este texto de Freud, entresacado de *Moisés y la religión monoteísta*: "Todo lo que se relaciona con la institución de una religión -y esto naturalmente también es aplicable a la de la religión judía- está marcado por un carácter grandioso que todas nuestras explicaciones no bastan a esclarecer. Tiene que haber otro elemento, algo que tenga poca analogía y ningún equivalente, algo único que no puede calibrarse más que a través de sus consecuencias y cuyo orden de grandeza sea el de la religión misma" (p. 160). Plé se pregunta entonces si no será posible, sin salir de los escritos de Freud, descubrir el "otro elemento", ese "algo único" que en su grandiosidad inabarcable por el psicoanálisis corresponde al fenómeno religioso. En su investigación, Plé señala la cuestión que Freud mismo se planteó acerca de la sublimación, es decir, "si toda sublimación no se lleva a cabo mediante el yo, ese yo que transforma la libido sexual dirigida a un objeto en una libido narcisista encaminada a otros fines diferentes" (cit. por Plé, 1969, p. 167). Como Freud no contestó la pregunta, opina Plé que sus discípulos podrían avanzar en el estudio de la sublimación en general y en el papel que ella desempeñaría en la actitud religiosa. Plé admite entonces la posibilidad de un avance y complemento psicoanalítico en la concepción freudiana de la religión. Admite igualmente la posibilidad de una superación de la misma concepción en base a una pista que ofrece Freud en *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*. Ahí Freud llega a decir: "Posiblemente Leonardo debe al poder del arte el haber anulado y superado los infortunios de su vida amorosa". Con Ricoeur, se pregunta Plé por qué Freud no vio una posibilidad similar para la religión. "¿Por qué determinados creyentes no serían capaces de 'anular y superar' lo que en sus inconscientes motivaciones de creyentes haya de neurótico o infantil?" (p. 168-169). Plé discierne en obras de Freud alguna otra pista que avalaría la hipótesis de la superación aplicable a la psicología de la religión. Plé opina además que en el terreno de esta psicología la teología tiene derecho a aportar su contribución. El propio Freud autoriza tal colaboración, como se desprende del siguiente texto de *Tótem y tabú*: "Carece de fundamento el temor de que el psicoanálisis, que ha sido el primero en descubrir que los actos y estructuras psíquicas están sobredeterminadas, sienta la tentación de reducir a una fuente única el origen de algo tan complejo como la religión. Si el psicoanálisis se ve forzado -y ello es, en verdad, una obligación de su función- a poner todo el acento sobre una fuente particular, eso no quiere decir que pretenda que esta fuente sea la única, ni que reivindique para ella el primer puesto entre el gran número de factores que contribuyen (a la constitución del

hecho religioso). Hasta que no podamos hacer una síntesis de los resultados procedentes de los diferentes campos de investigación, no será posible determinar la importancia relativa que en la génesis de la religión tiene el mecanismo objetivo de estas páginas. Un trabajo de esta naturaleza sobrepasa tanto los medios como los fines de un psicoanálisis" (p. 172-173).

En sus apreciaciones sobre la concepción que Freud tiene de la religión, hay quien, como Zilboorg (1964), ve alguna coincidencia maravillosa con la teología y moral cristiana. Ejemplo típico es el que se refiere al alcance del concepto de libido en el sentido de amor. Se trata del texto siguiente, que se encuentra en la obra *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921):

"Libido es una expresión tomada de la doctrina de la afectividad. Llamamos así a la energía, considerada como magnitud cuantitativa -aunque por ahora no medible-, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como 'amor'. El núcleo de lo que designamos así y cantan los poetas, el amor cuya meta es la unión sexual. Pero no apartamos de ello lo otro que participa de ese mismo nombre: por un lado, el amor a sí mismo, por el otro, el amor filial y el amor a los hijos, la amistad y el amor a la humanidad; tampoco la consagración a objetos concretos y a ideas abstractas. Podemos hacerlo justificadamente, pues la indagación psicoanalítica nos ha enseñado que todas esas aspiraciones son la expresión de las mismas mociones pulsionales que entre los sexos esfuerzan en el sentido de la unión sexual; en otras constelaciones, es verdad, son esforzadas a apartarse de esta meta sexual o se les suspende su consecución, pero siempre conservan lo bastante de su naturaleza originaria como para que su identidad siga siendo reconocible (sacrificio de sí, búsqueda de aproximación).

Por eso opinamos que en la palabra 'amor', con sus múltiples acepciones, el lenguaje ha creado una síntesis enteramente justificada, y no podemos hacer nada mejor que tomarla por base también de nuestras elucidaciones y exposiciones científicas. Cuando se decidió a hacerlo, el psicoanálisis desató una tormenta de indignación, como si se hubiera hecho culpable de una alocada novedad. Pero su concepción 'ampliada' del amor no es una creación novedosa. Por su origen, su operación y su vínculo con la vida sexual, el 'Eros' del filósofo Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa, la libido del psicoanálisis, según lo han expuesto en detalle Nachmansohn (1915) y Pfister (1921); y cuando el apóstol Pablo, en su famosa epístola a los Corintios, apreciaba al amor por sobre todo lo demás, lo entendía sin duda en este mismo sentido 'ampliado', lo que nos enseña que los hombres no siempre toman en serio a sus grandes pensadores, aunque presuntamente los admiren mucho" (O. C., XVIII, 86-87).

El amor en la teoría psicoanalítica equivaldría al amor de caridad, ensalzado por San Pablo en su carta a los corintios. Zilboorg refiere también otros dos textos de Freud. El primero dice: "Solo el amor actúa como factor civilizador, en el sentido de que propicia un cambio de egoísmo a altruísmo". El segundo reza así: "Es preciso declarar que la tendencia ascética del cristianismo elevó el valor psíquico del amor de un modo que la antigüedad pagana no logró alcanzar jamás: dio un significado supremo a la vida de los monjes ascetas, que se ocupaban casi por entero en la lucha contra las tentaciones libidinosas" (cit. por Zilboorg, p. 116).

Acerca de los textos citados cabe observar que el amor en sentido cristiano o amor-caridad (tal es, sin duda, la acepción de amor en la aludida carta del Apóstol) es amor sobrenatural o por motivos sobrenaturales. Abarca el amor natural, y lo dignifica, pero no se identifica con él. Además, como el mismo Zilboorg consigna, "considerando la sexología de que se halla impregnado el psicoanálisis freudiano, muchos hallarían dudoso que Freud pensase realmente en los términos de la *Caritas* de San Pablo" (ib., 116-117). Finalmente, como ya consignamos (p.), en la obra *El malestar en la cultura*, donde se expone sobre el amor cristiano, Freud descarta por completo el mandamiento bíblico-cristiano: "Ama a tu prójimo como a tí mismo" y más todavía este otro, típicamente cristiano: "Ama a tus enemigos". El concibe el amor de una manera egoísta, utilitaria, como la aplicación de una Ley del Talió al revés: amar a quien me ama y en la medida en que me ama. Y amarlo si lo merece, porque amar a quien no lo merece es una injusticia, pues se lo pone en pie de igualdad con quien lo merece. Además, amar al prójimo, a todo prójimo, es un precepto antinatural, inobservable y hasta

desventajoso en nuestra cultura dominada por la agresividad. Sólo se justifica, desde la religión, por promesas -ilusorias, como todo lo religioso- de un más allá mejor. Con tal concepción del amor, es obvio que Freud rechace como sencillamente absurdo el otro mandamiento: "Ama a tus enemigos" (O. C., XXI, 138-139). ¿Cuál es entonces la genuina acepción freudiana del amor? ¿Es amor restringido, amor a sí mismo o amor 'ampliado' ? Sinceramente, nos parece estar ante otra ambivalencia, y muy llamativa, del psicoanálisis de Freud.

Recientemente, Giacomo Rossi, en un artículo publicado, el 5 de diciembre de 1992, en el cuaderno 3419 de *La Civiltà Cattolica*, afirma que en la relación entre psicoanálisis y teología se ha llegado hoy a la toma de conciencia de cierta exigencia de colaboración por el bien del hombre. Así, en el marco de la colaboración, el psicoanalista puede, en lo referente a religión, aportar comprobaciones de manifestaciones más o menos patológicas de la religiosidad; por ej.: oración vista como instrumento mágico para vencer el miedo y volver a encontrar la 'protección del padre' en momentos difíciles, búsqueda de lo extraordinario, moral y práctica del sacramento de la reconciliación reducidas a defensa obsesiva contra sentimientos de culpa neuróticos, actitudes posesivas en el apostolado, búsqueda del suceso personal o del propio grupo camuflada como compromiso por Dios y por su Reino; también en muchas formas de espiritualidad parece que se puede ver la fuga a un integrismo sectario o a un 'espontaneísmo' que ignora a la comunidad" (*La Civiltà Cattolica* 1992 IV476). Semejantes actitudes psicológicas inauténticas, por supuesto obstaculizan seriamente el acceso a una fe madura y operante en la historia. El psicoanálisis viene a ser una ayuda para pasar de una religiosidad exterior a la fe verdadera en el Dios que nos salva. "Desenmascarando las formas de defensa que nos impiden tomar conciencia de nuestros conflictos psíquicos y de nuestras limitaciones, el psicoanálisis facilita el reconocimiento de la verdad sobre nosotros mismos, la consecución de aquella lucidez con respecto a las motivaciones más o menos válidas de nuestras opciones que es necesaria para evitar el riesgo de la ilusión en la vida de fe" (ib., p. 477). El papel del teólogo moralista, del director espiritual o confesor, debe justamente ayudar al sujeto en el tránsito de una religiosidad exterior o adulterada a una religiosidad vivencial y auténtica.

Para mayor abundamiento en el análisis de la psicología de la religión en Freud, sugerimos la lectura de obras que abordan con amplitud semejante temática. Tales son, por ej., *Freud y la religión* por Albert Plé (con estudio introductorio por J. Rof Carballo), *Freud o la irreligiosidad imposible* por Manuel García Cabero, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico* por Carlos Domínguez Morano. También señalamos, con respecto a *Tótem y tabú*, el artículo: "Psicología, cultura y religión: Análisis crítico de la obra 'Tótem y tabú' de Freud, elaborado por Juan Carlos Carena, Walter Maguna, Eduardo Pochettino, Raúl Sutich, Pablo Sudar, y publicado en el número 3 de la revista *Paideia Cristiana* (1986). Señalamos asimismo, con respecto a *El malestar en la cultura*, el estudio "Psicología, cultura y religión: Un análisis crítico de 'El malestar de la cultura' de S. Freud", elaborado por Eduardo Pochettino, Juan Carlos Carena y Pablo Sudar y publicado en seis artículos de la misma revista en los números 9, 10, 11, 12, 13 y 15, entre 1989 y 1992.

PARTE IV

POSTURAS CRISTIANAS ANTE EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO

Escribe Domínguez Morano (1991): "Evidentemente, la interpretación freudiana del hecho religioso ha dado mucho que hablar. Desde los primeros momentos floreció una abundante literatura sobre psicoanálisis y religión. El tono polémico la presidió particularmente en sus

inicios. Por otra parte, la interpretación psicoanalítica de la religión fue proseguida por algunos autores prolongando el mismo, o bastante parecido, paradigma freudiano y, con ello, provocando, en ocasiones, toda una fuerte y agria polémica" (p. 476). A continuación veremos posturas oficiales y no oficiales ante el psicoanálisis en general y ante el psicoanálisis predominantemente como método terapéutico o forma de psicoterapia.

Posturas ante el psicoanálisis en general

Postura oficial

Oficialmente, es decir, de parte del Magisterio de la Iglesia la actitud hacia el psicoanálisis fue y es cautelosa. En otros tiempos fue más bien recelosa y a veces francamente adversa.

Es famoso un discurso pronunciado por Pío XII el 14 de setiembre de 1952. En él, hablando a los participantes en el Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso sobre los límites morales de investigación y tratamiento, expresó:

"Para liberarse de pulsiones, inhibiciones y complejos psíquicos, el hombre no es libre de excitar en sí mismo, con fines terapéuticos, todos y cada uno de esos apetitos de la esfera sexual que se agitan o se han agitado en su ser, y agitan sus impuras oleadas en su inconsciente o en su subconsciente. No puede hacer de ellos el objeto de sus representaciones o de sus deseos plenamente conscientes, con todas las sacudidas y las repercusiones que son consecuencia de tal modo de proceder. Para el hombre y para el cristiano existe una ley de integridad y de pureza, de estima personal, la cual prohíbe sumergirse tan completamente en el mundo de las representaciones y tendencias sexuales. El interés médico y psicoterapéutico del paciente halla aquí un límite moral. No está probado, antes bien es inexacto que el método pansexual de cierta escuela de psicoanálisis sea parte integrante indispensable de toda psicoterapia seria y digna de tal nombre; que el haber descuidado en tiempos pasados este método haya causado graves daños psíquicos, errores en la doctrina y en la práctica de la educación, en la psicoterapia y también y no menos en la pastoral; que sea urgente llenar esta laguna e iniciar a todos aquellos que se ocupan de cuestiones psíquicas, en las ideas rectoras y hasta, si es menester, en la aplicación práctica de esta técnica de la sexualidad" (cit. por Fizzotti, 1992, 121).

El Pontífice, sin embargo, alude al "método pansexual de cierta escuela de psicoanálisis"; no condena pues al psicoanálisis en bloque.

El 2 de octubre de 1953, en otro de sus discursos Pío XII afirma que se han de rechazar "los métodos terapéuticos que, incluso siendo aparentemente ventajosos, resultan nocivos, sin embargo, para la parte mejor del hombre". En el mismo discurso advierte que se ha de salvaguardar, siempre que sea preciso, la libertad moral del hombre -y por consiguiente, entre otras cosas, la autenticidad del verdadero sentido de culpa-, sin que sea lícito declarar la irresponsabilidad moral objetiva y total en cualquier caso de alteración psíquica: "Es falso el método de inducir a estimar como pecado material el ilícito ejercicio de una facultad, cuando coexiste la clara conciencia de esa ilicitud".

En un discurso del 10 de abril de 1958, observa que no se puede buscar la curación de los disturbios de origen sexual mediante la libre satisfacción de las tendencias instintivas: "Es contrario al orden moral someter libre y conscientemente las facultades racionales del hombre a sus instintos inferiores. Cuando la aplicación de tests o la práctica del psicoanálisis o de cualquier otro método llega allí, se vuelve inmoral y debe ser rechazado sin discusión" (Torelló, 1981, 344-345).

El 15 de julio de 1961, el Santo Oficio (hoy Congregación de la Doctrina de la Fe) emanó un *Monitum* (= advertencia) para poner en guardia ante "muchas y peligrosas opiniones acerca de los pecados contra el 6º mandamiento y la imputabilidad de los actos humanos". El *Monitum* prescribía, entre otras cosas:

"3. A los clérigos y religiosos se les prohíbe ejercer el oficio de psicoanalistas, conforme al canon 139, párrafo 2. - 4) Se ha de reprobado la opinión de aquellos que afirman ser del todo necesaria una previa formación psicoanalítica para recibir las Ordenes Sagradas, o que los candidatos al sacerdocio o a la profesión religiosa tienen que someterse a pruebas y exploraciones psicoanalíticas propiamente dichas. Lo cual vale también si se trata de investigar la aptitud requerida para el sacerdocio o la profesión religiosa. Asimismo los Sacerdotes y los Religiosos de ambos sexos no han de acudir a psicoanalistas a no ser con permiso del propio Ordinario habiendo una causa grave".

Cuando se publicó este *Monitum*, se le hicieron dos observaciones. Su redacción delata ignorancia acerca de la terminología psicoanalítica; los especialistas en la materia no veían qué sentido dar a la expresión "pruebas y exploraciones psicoanalíticas propiamente dichas". Por otro lado, si el simple hecho de consultar a un psicoanalista fuera tan peligroso, ¿por qué manifestar inquietud tan solo con respecto a los sacerdotes y religiosos y no también con respecto a los fieles laicos? ¿Acaso estos - según comentario irónico de Fizzotti (1992) - están inmunes contra los efectos nocivos de la teoría freudiana? Pero se confirmó después que ese *Monitum* iba dirigido a las prácticas psicoanalíticas que se estaban efectuando en el monasterio de Cuernavaca (México) y que plantearon problemas a los mismos especialistas. Además del caso de Cuernavaca se pueden mencionar otros: de sacerdotes, religiosos y religiosas que al terminar el psicoanálisis abandonaron su estado canónico y algunos incluso perdieron la fe. Pero, como contrapartida, hacemos constar aquí que numerosos católicos "practicantes", y hasta sacerdotes, ejercen el psicoanálisis; y que hubo psicoanalizados que se convirtieron o maduraron en su fe (Plé, 1974)

También Pablo VI se ocupó del psicoanálisis en más de una ocasión. Afirmó, por ej.: "El psicoanálisis moderno nos ha habituado actualmente a descubrir el fondo turbio del espíritu humano", y también: "El psicoanálisis descompone el instrumento frágil y complejo que somos nosotros, no para sacar de ahí las llamadas de la humanidad sufriente y rescatada, sino para escuchar el turbulento murmullo de su subconsciente animal, el grito de sus pasiones desordenadas y de su angustia desesperada". Hizo igualmente esta reserva respecto a los estudios antropológicos de la corriente analítica: "No vemos que sean coherentes consigo mismos ni que estén siempre confirmados por experiencias satisfactorias y provechosas, ni completados por la ciencia de los corazones que nosotros extraemos de la escuela de la espiritualidad católica" (cit. por Cosson, 1974, 264). Pero consta igualmente que Pablo VI afirmó "respetar esta antropología terapéutica", aludiendo, sin duda alguna, al método y no a la filosofía global de la teoría psicoanalítica (Jesus, diciembre de 1992, p. 40).

Juan Pablo II piensa que es urgente entablar un diálogo constructivo entre ciencia y religión en las áreas de la psiquiatría y del psicoanálisis. Lo declaró en el discurso que dirigió, el 4 de enero de 1992, a cuarenta psicólogos pertenecientes a varias asociaciones mundiales de dichas especialidades. En ese mismo discurso, Juan Pablo II manifestó que "la Iglesia está convencida de que no puede llevarse a cabo una valoración de la naturaleza de la persona humana, o de las exigencias de realización humana y de bienestar psíquico-social, sin respetar la dimensión espiritual del hombre y su capacidad de trascendencia". Sostuvo también que "ninguna terapia auténtica o tratamiento de disturbios psíquicos puede estar en conflicto con la obligación moral del paciente de perseguir la verdad y crecer en la virtud". Y aseguró la estima de la Iglesia y su concreta cooperación en los esfuerzos de quienes se dedican a la labor de curar a los otros y garantizar su equilibrio psíquico-social (*L'Osservatore Romano*, 22 de enero de 1993, p. 4).

También podemos traer a colación un punto (el 38) del documento de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, que se publicó el 2 de febrero de 1994 y cuyo título es "La vida fraterna en comunidad". En ese punto que trata de los inadaptados, se encuentran estos dos párrafos:

"Existen, por otra parte, situaciones y casos en los que es necesario recurrir a las ciencias

humanas, sobre todo cuando hay personas claramente incapaces de vivir la vida comunitaria por problemas de madurez humana y de fragilidad psicológica o por factores prevalentemente patológicos.

El recurso a estas intervenciones ha resultado útil no solo como terapia, en casos de psicopatología más o menos manifiesta, sino también como prevención para ayudar a una adecuada selección de los candidatos y para acompañar, en algunos casos, al equipo de formadores a afrontar problemas específicos pedagógico-formativos".

Es natural, dados los destinatarios, que el texto siga diciendo:

"En todo caso, en la elección de los especialistas, hay que preferir a una persona creyente y que conozca bien la vida religiosa y sus propios dinamismos. Y tanto mejor si es una persona consagrada".

El documento se refiere a especialistas en psicoterapia, no forzosamente a especialistas en psicoanálisis freudiano. De hecho, todo psicoterapeuta, cualquiera sea el método adoptado, hace psicoanálisis. Pero hay quienes reservan el término "psicoanálisis" al freudiano. Así, en la introducción a su estudio "Fe y psicoanálisis", Maurice Bellet (1974) escribe: "El psicoanálisis al que vamos a referirnos es el psicoanálisis freudiano. No hablaremos de Jung, Adler, ni incluso Daim o Caruso, ni del psicoanálisis existencial. Pensamos que tenemos una buena razón para hacerlo así: el psicoanálisis de Freud es el verdadero psicoanálisis" (p.11). De todos modos, es lindo constatar que se reconoce como válida e incluso necesaria la aportación de psicoterapeutas en casos de trastornos psíquicos o como prevención para la selección y, en ciertos casos, para el acompañamiento formativo de los candidatos a la vida religiosa o apostólica. Hasta se propicia que personas consagradas cultiven la psicoterapia.

Realmente se ha dado un cambio de mentalidad, paralelo, por otra parte, a un cambio de perspectiva, si se trata del psicoanálisis en la acepción freudiana, como ya vamos a ver.

Postura no oficial

La postura católica no oficial ante la teoría psicoanalítica freudiana y su psicología de la religión es muy variada. Algunos muestran una franca actitud de rechazo. Es, fuera de toda duda, el caso de Allers. Para él, la filosofía subyacente al psicoanálisis "no puede tener ni un punto en común con el pensamiento cristiano; es exactamente lo opuesto". Sin la menor vacilación, antes bien con toda viveza, hace Allers esta declaración: "Nadie que penetre dentro del espíritu del psicoanálisis y al mismo tiempo que conozca perfectamente lo esencial de la fe sobrenatural puede creer que estas dos cosas sean compatibles" (p. 217). Allers niega terminantemente la compatibilidad del psicoanálisis con el cristianismo. Piensa que no se lo puede "bautizar", por así decirlo, como se dice que hizo S. Agustín con el neo-platonismo y Sto. Tomás con Aristóteles. Esos autores paganos, en efecto, también enseñaron cosas verdaderas o que por lo menos permitían una modificación para hacerlas verdaderas; lo cual no pasa en el psicoanálisis. Entonces solo cabe un rechazo radical del mismo. Por lo demás, según Allers, hay otra razón en favor de una actitud intransigente ante el psicoanálisis: "Se parece más al Maniqueísmo o a alguna otra de las grandes herejías que a la filosofía de Plotino o de Aristóteles. Y la Iglesia no ha entrado nunca en componendas de ninguna clase con una herejía" (p. 233). La de Allers es una valoración totalmente negativa del psicoanálisis, pero no es para tomarla a la ligera o a risa. Allers, en efecto, fue profesor de la Universidad de Viena, de la "Catholic University of America" y de la Universidad de Georgetown. Poseía tres títulos de doctor -en Medicina, Derecho y Filosofía-. Es uno de los fundadores de la así llamada "Tercera Escuela Vienesa". La primera la formaron Freud y la Escuela Psicoanalítica; la segunda, Alfred Adler y su Asociación de Psicología del Individuo; la tercera, Rudolf Allers, Oswald Schwarz, Paul Schilder y algunos más. Esta Escuela derivó, por disidencia, de la Adleriana. De ella salió más tarde Viktor E. Frankl. Allers se distinguió como médico, psiquiatra, psicólogo, filósofo y, anteriormente, incluso como fisiólogo. Fue apodado el "anti-Freud" por sus críticas, entre las más penetrantes, del psicoanálisis, al que calificó "el error exitoso". Justamente, *The Successful Error* es el título

de un libro suyo sobre psicoanálisis, que salió publicado en 1941 (Oliver Brachfeld, en Allers, 1965).

Hay autores católicos que rechazan el psicoanálisis, pero no en sí mismo, sino en su aplicación a tal o cual ámbito de la vida humana. Así, por ej., en su libro *Psicopatología y educación*, Giacomo Lorenzini (1964) escribe: "El psicoanálisis freudiano ha sido aplicado también a la pedagogía por varios especialistas. Los graves peligros a que expone la aplicación de las doctrinas freudianas en la educación de los jóvenes, son evidentes. Las importunas inquisiciones sobre aquello que atañe a la libido y el primer irrumpir de las pasiones, el análisis de las imágenes y los sueños relacionados con todo aquello que el pudor no osa revelar, pueden contaminar muchas veces las almas juveniles. Es verdad que el adolescente siente a menudo la necesidad de un confidente a quien abrirse y que la revelación de sus angustias, sus crisis, sus dudas, le puede aportar un gran beneficio y consuelo. Pero el revelar privadamente a una persona de confianza las incertidumbres y las luchas que se experimentan, no es indagar (¡más o menos discretamente!) y sacar a la luz aquello que choca con el pudor natural -sobre lo que se desea callar. El psicoanalista, por el contrario, basándose generalmente más sobre las interpretaciones sugeridas por sus doctrinas que no en una verdadera comprensión del estado de ánimo del joven, lanza ante su vista, las más veces aún ingenua, todo un conjunto de revelaciones prematuras que lo espantan y encienden precozmente ciertas pasiones" (p. 296).

En pistas para una valoración cristiana del humanismo freudiano que se encuentran en un curso de formación catequética, se pone de relieve que Freud ha intentado desenmascarar el interior del hombre, poniendo al descubierto sus limitaciones, complejos y debilidades, pero que de la visión global del hombre que él tiene, se desprende cierto pesimismo. Freud, en efecto, niega la libertad humana; esta, para él, es una apariencia, porque la conducta está determinada de antemano por los instintos. Freud destruye la persona en su unidad y totalidad, reconstruyéndola con un esquema materialista. Así, el mundo de los valores (verdad, justicia, amor, etc.) queda reducido a necesidades impulsivas y los mismos valores son solo sublimaciones, formaciones reactivas o formas de racionalización (Instituto Internacional de Teología a distancia, 154). Parece pues imposible que semejantes teorías puedan inspirar una educación genuina, que forzosamente es una educación a la libertad, a la autonomía personal, a los valores.

Otros autores católicos, y nos parece que hoy son la mayoría, adoptan frente al psicoanálisis freudiano una actitud mixta, de aceptación o rechazo, según los casos, en base a un discernimiento crítico. Así, en el campo educativo al que acabamos de aludir, hay autores favorables a una educación inspirada, no en la filosofía del psicoanálisis, pero sí en su método y en muchos de sus datos y experiencias. Es el caso, por ej., de Görres, Foerster, Vergote, Choisy.

Foerster (1960), en su libro *Temas capitales de la educación* dedica un capítulo entero a "el psicoanálisis en la educación de los jóvenes". Ahí es clara la influencia positiva del psicoanálisis en algunas observaciones, como estas:

"Es de la mayor importancia no abrumar a los jóvenes con meros deberes e imperativos morales. A la vez se les debe ayudar a desenredarse de enmarañados complejos de sentimientos y recuerdos, a digerir pasadas experiencias que atormentan y a considerarlas bajo un aspecto menos desfavorable. Por contradictorio que esto pueda parecer, es absolutamente necesario que el educador se ponga en un estado de espíritu que fue característico de la primera época del psicoanálisis" (p. 195).

"Es un mérito del moderno psicoanálisis el haber descubierto que no solo muchas perturbaciones y enfermedades nerviosas, sino también tal o cual caso de increíble desconcierto y embrutecimiento moral se deben a conflictos de la niñez y vivencias de la juventud, cuyas impresiones turbias no se ha llegado a superar, clarificar y borrar del alma. En este sentido se habla de 'afectos represados', es decir, de estancamientos interiores debidos a que el adolescente pasó por experiencias y observaciones o sufrió choques y lesiones psíquicas que superaban sus facultades de comprensión y su capacidad de superación, sin que hallasen quién los ayudase o los estimulase a resolverlos en el plano psíquico-espiritual. Así actúan, por ejemplo, conflictos entre

los padres con el consiguiente trastorno de la idea de la autoridad, como también preferencias entre los hermanos, casos impresionantes en el trato con camaradas u otra clase de fracasos o desengaños. Hasta adultos que disponen de exiguas fuentes de energía psíquica quedan a menudo estancados en tales vivencias no digeridas y pierden la sana y objetiva perspectiva respecto a su prójimo y a sí mismos, con lo cual cada nueva vivencia la desfiguran y la interpretan en sentido unilateral, aumentando así su dislocación interior, que acaba en verdaderas neurosis y enfermedades morales, cuyo desenlace en circunstancias desfavorables puede ser el suicidio e incluso el crimen" (p.196-197).

Pero Foerster rechaza expresamente los presupuestos materialistas del psicoanálisis. "Para el más pleno aprovechamiento pedagógico de los valiosos descubrimientos del psicoanálisis no materialista", recomienda los escritos del neurólogo y psicólogo vienés V. E. Frankl.

En el terreno de la psicología y la psiquiatría, Agostino Gemelli (1958) reconoce, por ej., que Freud tuvo el mérito de haber dado un gran empuje al empleo de la psicoterapia, que el médico debe tener en su arsenal; puso en evidencia elementos nuevos; descubrió la existencia de hechos psíquicos que actúan fuera del conocimiento individual, obedecen a leyes propias, se encadenan según un dinamismo particular, accesible con técnica adaptada a la investigación científica, y dan lugar a productos y manifestaciones que pueden ser objetivamente observados y controlados; descubrió asimismo la remoción, o sea ese proceso de inhibición psíquica, que da razón del contenido de la actividad inconsciente y permite darse cuenta de importantes aspectos de la memoria y el olvido; dijo también una palabra nueva sobre los instintos o pulsiones sexuales del hombre. Pero a la vez Gemelli no aceptó todos los presupuestos y conclusiones del psicoanálisis de Freud y se cuidó de aceptar su doctrina sexual. En cuanto a la neurosis, niega Gemelli que el psicoanálisis sea, como este mismo pretende, una terapia específica y el único tratamiento psicoterapéutico. Según Gemelli, el médico que atiende al neurótico, ha de elegir, caso por caso, la terapia que juzgue útil para el caso que trata. Y propicia Gemelli un complemento espiritual del psicoanálisis. Dice textualmente: "Las exploraciones del inconsciente enseñadas por Freud demuestran la necesidad de que la acción del psicoterapeuta sea completada mediante la acción del sacerdote y el empleo de los medios sobrenaturales para ayudar a los neuróticos a llevar el peso de su vida dolorosa. Con la acción del sacerdote es posible integrar, perfeccionar la tarea que tenemos para con los enfermos de neurosis. Médico cristiano y sacerdote pueden devolver en el porvenir la posibilidad de aceptar los sufrimientos de la vida por el fin supremo de la vida humana" (p. 77).

Generalmente hablando, en campo católico la actitud de varios autores hacia el psicoanálisis es más bien benévola: de tolerancia, como mínimo; a veces, de verdadera simpatía. Reconocen las deficiencias que puede tener, pero piensan que estas son subsanables y que es posible una integración o complemento o superación del psicoanálisis, partiendo del mismo psicoanálisis. Ciñéndonos a la psicología de la religión, podemos mencionar, por ej., a Maryse Choisy, Max Beucher, Maurice Bellet, Antoine Vergote, Albert Görres, Albert Plé, Gregory Zilboorg, Louis Beirnaert, Manuel García Cabero, Giacomo Dacquino, Giancarlo Milanesi y Mario Aletti, etc. Vamos a referir aquí reflexiones de algunos de estos autores.

Choisy (1974), en su libro *Psicoanálisis y catolicismo*, consigna que Freud llega a sostener que "la civilización es un proceso aparte desarrollándose por encima de la humanidad", y comenta: "Pero, entonces, si existe un proceso aparte desarrollándose por encima de la humanidad, ¿por qué aceptaríamos que la necesidad religiosa provenga del estado infantil de dependencia absoluta o que el sentimiento de culpabilidad hacia el padre se halle en el origen del pecado contra Dios? Bien podemos invertir la proposición y decir, por el contrario, que la imagen del padre terrestre se ha formado según la imagen del padre divino, que pertenece, precisamente, a ese proceso que se desarrolla por encima de la humanidad" (p. 26). A propósito de la distinción entre la psicología y la ética, observa: "El psicoanálisis, por su modo de sondear los motivos inconscientes, nos pone simplemente en guardia contra la falsa moral, la falsa

religión, el falso mérito. De esa manera elimina, clarifica posiciones" (p. 28). Acerca del empleo del método psicoanalítico, cita estas dos afirmaciones de Freud: "El psicoanálisis es, en realidad, un método de investigación, un instrumento semejante, por así decir, al cálculo infinitesimal". "Los defensores de la religión tendrán un derecho igual a servirse del mismo psicoanálisis para poner, plenamente, en evidencia, el valor afectivo de las creencias religiosas en la vida del hombre" (p. 31). Choisy saca entonces esta conclusión: "Por lo tanto, con el permiso de Freud, puedo poner el método analítico al servicio de mis convicciones espirituales. Asimismo, si soy piadosa mientras que Freud es ateo, nadie puede reprocharme faltar al rigor científico o aun a la ortodoxia freudiana durante el largo tiempo en que empleo, como debe ser empleado, el método analítico. Mi proceder es legítimo. Freud corrige a Freud" (p. 32).

Beucher (1970), en su libro *Cara y cruz del psicoanálisis*, al considerar la relación entre psicoanálisis y religión, reproduce esta afirmación aparecida en la revista *La Vie spirituelle*, n. 24, 1953: "Se puede aceptar *in toto* el psicoanálisis freudiano sin estar de acuerdo con él respecto a alguna de sus tentativas por introducirse en el dominio de la moralidad y de la religión" (p. 250). Comenta Beucher: "Una aceptación *in toto*, que rechaza, no obstante, el 'biologismo' y el 'materialismo mecánico freudiano', suscita evidentemente problemas y seguirá suscitándolos mucho tiempo. Psicoanálisis y religión se preocupan ambos por todo fenómeno humano, y en su despiadada búsqueda de la verdad el psicoanálisis 'no deja pasar nada'. Por consiguiente, analiza en términos de pulsiones sexuales y agresivas los comportamientos religiosos más auténticos. Pero la Iglesia ha sabido evitar la reedición de la desafortunada condena galileana y trata de asimilar, a despecho del carácter explosivo que tiene, la revolución antropológica freudiana" (p. 250).

Domínguez Morano (1991) en su *Psicoanálisis freudiano de la religión*, trae una reseña esmerada de la diversidad de posturas que se han dado o se dan en el mundo cristiano frente al psicoanálisis freudiano en general y a su psicología de la religión en particular. Pensamos que vale la pena considerarlas aquí en sus líneas fundamentales, que son las siguientes:

La Iglesia católica nunca condenó oficialmente el psicoanálisis; sí, guardó siempre hacia él una actitud de recelo, sospecha y desconfianza. Pero ya desde el principio existieron, tanto en el campo protestante como en el católico, mentes abiertas al psicoanálisis. El pastor Pfister desde el lado protestante y Laforgue y más tarde Oraison desde el lado católico representarían una primera actitud mediadora entre religión y psicoanálisis. Surge así una primera corriente, que podría denominarse conciliadora, como intento de diálogo y confrontación. Dentro de esta postura se distingue una posición de matiz más bien defensivo, empeñado en advertirle al psicoanálisis la necesidad de tener en cuenta la limitación que le es impuesta por una necesaria diferenciación de dominios. A él le correspondería lo patológico (no lo normal), lo inconsciente (considerado como único dominio de lo psicoanalítico), lo natural (pero no lo sobrenatural). Con respecto a la religión, la distinción más significativa que se pretende llevar a cabo es entre la religiosidad del hombre común y la madurez del hombre de fe. Solo la primera caería bajo los calificativos patológicos de Freud. Es la posición adoptada por Plé. Para otros habría que distinguir entre la religiosidad inspirada por el temor y la religiosidad adulta, inspirada por el amor. Posiciones parecidas son las que presentan autores como Dempsey, Dalbiez, M. García Cabero.

Otra línea de pensamiento parece estar movida por un exceso de amor al psicoanálisis, que suprime la dimensión crítica necesaria. Aunque la actitud concordista reviste formas muy variadas, cabe señalar como denominador común a todas ellas el intento de incluir el psicoanálisis como un elemento más al servicio del propio sistema de pensamiento. Se quiere partir de un hecho: el psicoanálisis redescubre lo cristiano, y se piensa de derecho (en un evidente *a priori* teológico) que no es posible una oposición real entre lo que el psicoanálisis descubre del hombre y lo que la fe significa para él.

Para unos autores el psicoanálisis se presenta como una formidable posibilidad de vivir la fe de manera adulta, madura. "Por Freud hacia Dios", podría ser la consigna que preside este

modo ingenuo y acrítico de acoger la interpretación freudiana de la religión. Por una especie de ecumenismo a ultranza, los cristianos pretenden a veces mostrar su apertura, cuando en realidad manifiestan su ineptitud para asumir la alteridad sin anularla o manipularla. *Freud et l'athéisme* de M. Dansereau parece responder a este intento integrador. Gran exponente de esta actitud concordista en el análisis del hecho religioso sería V. Frankl con su intento de incluir el psicoanálisis dentro de la experiencia más global de la fe.

Una línea de matiz diferente es la que trata de establecer si el discurso de la fe es o no reducible a otro discurso, tal como el que propone el psicoanálisis aplicado a la religión. Ricoeur es la figura que mejor representa esta línea de pensamiento. En su obra *Freud, una interpretación de la cultura*, dicho autor finaliza planteándose la cuestión del valor y los límites de un psicoanálisis de la religión. El campo de aplicación del análisis, según expresa Ricoeur, no tiene frontera: el deseo impregna toda actividad humana y entonces toda actividad humana puede legítimamente caer bajo el campo hermenéutico del psicoanálisis. Lo que limita a este, por tanto, no procede del lado del objeto, sino del lado de su método. Luego, el límite del psicoanálisis coincide con su justificación, a saber: no querer estudiar en los fenómenos culturales sino lo que cae bajo el campo del deseo y de sus resistencias. Por otra parte, advierte Ricoeur, no hay que olvidar nunca el carácter analógico que Freud mismo le confirió a todo psicoanálisis aplicado, y por lo tanto también a la interpretación del hecho religioso.

Una posición diversa, cuya figura más representativa es Vergote, centra sus reflexiones en torno al concepto de homología. Según este método de considerar las relaciones entre psicoanálisis y fe religiosa, no se trata de afirmar una no-reducción de la fe por el psicoanálisis ni lo contrario, sino de encontrar un paralelismo entre las estructuras fundamentales del devenir humano que el psicoanálisis describe y las que subyacen a la experiencia de fe.

La posición más relevante en la actualidad es la que parte de una relectura de Freud efectuada desde una óptica marcadamente lacaniana. Tal posición es representada primordialmente por autores europeos del área francófona, como L. Beirnaert, J. Pohier, Th. de Saussure, M. Bellet, J. Gagey, R. Sublon. La reflexión de estos autores arranca de una experiencia analítica personal y, en muchos de ellos, también de una experiencia psicoanalítica profesional. Son creyentes que, a partir de una experiencia personal del análisis, se han visto forzados a replantearse el modo en el que pueden seguir viviendo y expresando su fe.

Desde esta posición, la idea, por ej., de una fe purificada por el psicoanálisis fue denunciada como una bella ilusión: la de concebir una fe adulta sin relación alguna con el mundo infantil del sujeto humano. Ilusión como la de Freud que soñaba con una madurez humana exenta de toda implicación en el mundo infantil. La fe necesariamente echa sus raíces en el dinamismo global del desarrollo humano. La aspiración a una madurez en la fe sin relación con el mundo pulsional libidinal o agresivo, expresaría una dinámica represiva y superyoica, desde la que el mundo pulsional es juzgado como impuro y deleznable.

También se revelan ineficaces las distinciones sano-patológico, natural-sobrenatural, consciente e inconsciente, ya que el sujeto, que es el único que al psicoanálisis le interesa, es uno; y todo lo que posteriormente se pueda dicotomizar en él, nace unido en el surgir de la palabra.

La distinción de mayor relieve ha sido la que se ha realizado entre religión y fe. La primera expresaría el deseo humano de Dios; la segunda, el deseo de Dios por el hombre. Hubo quienes abandonaron la "religión" al psicoanálisis, reservando, en cambio, el campo de la "fe purificada" al Dios de Jesucristo. Pero de este modo se acaba en una fe despsicologizada, es decir, deshumanizada. La fe no es ajena a las vicisitudes del deseo que Freud ha querido describir en su análisis de la ilusión religiosa. Separar la fe del deseo significaría engañarse al mismo tiempo sobre la soberanía del deseo y sobre el hecho de que la fe, para ser real, no puede desarrollarse más que donde se desarrolla la vida del hombre. Lo que Freud considera esencial de la religión lo es también de la fe cristiana: la fe en un Dios llamado Padre, que protege, que salva, que hace justicia; un padre que nos hace hijos suyos y que, incluso, nos anima a ser

semejantes a él.

Los autores que reseñamos critican asimismo el discurso sobre la reducción - no reducción entre psicoanálisis y religión. Así, según Beirnaert, tal discurso se inscribe en una lógica donde lo verdadero y lo falso se oponen o se com-ponen (parte-parte). Utilizando este esquema, que opera por "parte de verdad, parte de falso", el creyente entrega parte del discurso al psicoanálisis, pero guarda lo restante que no sería reducible. Este tipo de discurso mantiene la existencia de un dominio no tocado por el análisis: la fe que sobrevive a la experiencia, porque lo que cae no es más que lo neurótico. Pero de este modo se olvida que todo, absolutamente todo discurso cultural, sea considerado neurótico o sublime, académico o vulgar, es discurso humano y, como tal, está sometido a todas las leyes que el psicoanálisis ha puesto de relieve a partir del descubrimiento del inconsciente. Este no se sitúa como paralelo a la conciencia, sino contra la conciencia, a la vez que insertado en ella distorsionándola. Allí donde hay conciencia se halla siempre el inconsciente, como la otra versión, desplazada, como otra cara invisible.

Todo discurso posibilita, pues, por lo menos, dos escuchas. El psicoanálisis se aplica a una de ellas. No entiende captar lo verdadero-falso, lo bueno-malo en los enunciados que oye. Tan solo intenta detectar el otro discurso que, con independencia de la verdad o mentira de lo dicho, puede implicar una mentira en el decir; desde esta perspectiva, cabe perfectamente decir verdades de modo mentiroso.

Desde esta perspectiva también, se cuestiona el llamado discurso de la homología o paralelismo entre los procesos que describe el psicoanálisis en la constitución del sujeto y los que describe la fe.

La experiencia que hay detrás de ese Dios y de ese inconsciente, desborda toda posibilidad de discurso. En ambos casos el "objeto" tiene la desconcertante cualidad de escapar a la posibilidad de ser "capturado" por la conciencia y por el lenguaje que esta emplea. De aquí se deriva que sea justamente la experiencia del psicoanálisis el lugar más apropiado para una reflexión válida sobre lo que el psicoanálisis puede plantearle a la fe. Del diván, y no de las obras completas de Freud, ha de partir el planteamiento de la cuestión.

Desde la experiencia analítica se puede replantear de modo más adecuado la problemática entre psicoanálisis y fe. No se concentra la atención en los enunciados, psicoanalíticos o de fe, sino en el sujeto de la enunciación (el sujeto que habla, que desea...). Aquí no existe ningún conflicto de poder en el que uno pretende poseer la verdad del otro (el psicoanálisis reduciendo Dios al padre y la teología reduciendo el psicoanálisis a un problema personal de Freud). Tampoco hay un ponerse el uno al servicio del otro (en las versiones concordistas). No existe un sabio discurso en virtud del cual el uno da cuenta del otro. Hay dos *partners*, pero no dos saberes. Es la palabra del inconsciente y la palabra de Dios que se expresan en sendos términos, psicoanalíticos o de fe, con una verdad del inconsciente y una de Dios, traicionados sin cesar en el discurso. No se trata entonces de hacer "el psicoanálisis de la religión" ni "la teología del psicoanálisis", sino de buscar cómo la fe cristiana puede reexpresarse a través de la experiencia analítica.

Desde esta situación se puede dar una doble y mutua interrogación. El psicoanálisis interroga a la fe; quizá mejor, la oye y procura entender algo de lo que allí pasa. Lo que hace es interpretar: reenviar desde lo que se dice a lo que no se dice. Tan solo trata de mostrar la parte inconsciente que sustenta el discurso, todo discurso y todo el discurso (no una parte, como contradistinta de otra que no sería analizable). También la fe puede y debe interrogar al psicoanálisis, evitando así verse cuestionada ininterrumpidamente y caer en un complejo de inferioridad. Su palabra, tras la criba psicoanalítica, será otra; se habrá despojado probablemente de sus tentaciones dogmáticas, pero no de su firmeza y de su afirmación. A la vez la fe, en su afirmación de un decir que se le escapa, le impide al psicoanálisis sacralizarse, como si tuviera el talismán de la verdad y del conocimiento.

En esta infatuación incurren no raras veces los medios analíticos, magnificando su propia clave de lectura e inebriándose de la verdad del inconsciente, a tal punto que miran con desdén a

los que viven ingenuamente engañados en la falsa seguridad de la conciencia. En los ámbitos psicoanalíticos emerge fácilmente el espíritu de secta pseudorreligiosa: con su jerga, sus ritos, su veneración fundamentalista de la "Escritura freudiana", sus anatemas para los disidentes.... Nótese que la analogía con una comunidad religiosa fue utilizada por los mismos partidarios del psicoanálisis. Así, ya en los orígenes del mismo, Wilhelm Stekel dijo que pasó a ser el "apóstol de Freud", "que era mi Cristo", y que las reuniones del club de los miércoles en la casa de Freud se vivían como una "revelación". Max Graf, el padre del pequeño Hans analizado por Freud, escribió en sus memorias: "En aquel espacio reinaba un clima como el de un templo religioso. El propio Freud era su nuevo profeta, que hacía superfluos los métodos hasta entonces válidos de la investigación psicológica. Los discípulos de Freud -todos ellos inspirados y convencidos- eran sus apóstoles (...). Freud -como jefe de la comunidad- excomulgó a Adler, lo expulsó de la iglesia oficial. Durante algunos años yo asistí al desarrollo de la historia de esa iglesia..." (cit. por Eschenröder, 1987, 151).

Posturas ante el psicoanálisis como método terapéutico

Acabamos de ver una gran variedad de posturas por parte de autores cristianos hacia el psicoanálisis freudiano en general. Veremos ahora la reflexión provocada, siempre en campo cristiano, por el psicoanálisis como método terapéutico o forma de psicoterapia.

Postura oficial

Oficialmente, la Iglesia católica no ha emitido nunca una condena formal del método psicoanalítico. Ha mantenido, eso sí, una actitud recelosa. Actualmente, quizás sea más adecuado hablar de una actitud cautelosa.

El cardenal Felici, en su artículo "Psicoanalisi" para el *Dizionario di Teologia Morale* publicado en Roma en 1954, llegó al extremo de escribir: "Dada la escasa eficacia y la peligrosidad del método psicoanalítico, difícilmente podía excusarse de pecado mortal quien a sabiendas y libremente lo hubiese adoptado y se hubiese sometido a él" (cit. por Domínguez Morano, 1992, 478). Es una afirmación categórica; muy discutible, ciertamente, por no decir lisa y llanamente desechable. De todos modos, es opinión personal de dicho cardenal, no expresión autorizada del magisterio de la Iglesia.

Sigue actual lo expresado por Pío XII en su alocución a los asistentes al Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica, celebrado en 1953: "Es evidente que no se puede inculpar a la psicología profunda de que abarque el psiquismo religioso ni de que se esfuerce por analizarlo y reducirlo a un sistema científico... Si se comprobara que sus resultados son positivos, no se debería declarar que son inconciliables con la razón o con la fe" (cit. por Plé en *Concilium* 99/74, 351).

También podemos citar, como reflejando el pensamiento actual de la Iglesia hacia el método psicoanalítico, las siguientes afirmaciones de Pablo VI, formuladas en su discurso del 15 de marzo de 1972: "Actualmente se pone gran confianza en la psicoterapia y el psicoanálisis, que llevan sus sutiles investigaciones hasta las profundidades biofisiológicas inconscientes de los instintos. Pero, por más interesantes e incluso útiles que puedan ser dichas exploraciones de nuestra vida instintiva y emotiva, ellas no deberían nunca eludir ni suprimir del corazón del hombre su aptitud natural para obrar conforme a la inextinguible norma moral" (cit. por Plé, ib.).

Postura no oficial

Una primera postura es francamente negativa. Su representante más destacado es Allers. El rechaza de plano el método psicoanalítico por considerar que no se lo puede separar de la filosofía profundamente materialista que lo inspira. Según dicho autor, el que adopta el método

del psicoanálisis debe forzosamente aceptar su filosofía. En su obra *El psicoanálisis de Freud*, consagra un capítulo, el octavo, a la cuestión "El método y la filosofía" del psicoanálisis. Ahí sostiene que son inseparables y que por lo tanto la insoslayable desaprobación de una filosofía antagónica del cristianismo incluye implícitamente el rechazo del psicoanálisis como método de psicoterapia, además que como método de investigación. He aquí sucintamente los argumentos que esgrime para tal tesis:

La escuela psicoanalítica no puede tener otra base que la construida originariamente por Freud. Quitar los antiguos fundamentos y remplazarlos por otra filosofía es igual a intentar fundamentar un edificio cuadrangular sobre bases circulares. El equilibrio resulta poco satisfactorio y tarde o temprano el edificio se derrumbará.

Apelar, como hacen algunos, al éxito terapéutico del método psicoanalítico no es prueba suficiente de la verdad de la teoría analítica. Por otra parte, el psicoanálisis no es la única psicoterapia. Hay otras capaces de prestar igual servicio.

Los elementos esenciales del psicoanálisis como método son, según se dice, la libre asociación y la interpretación. Esta afirmación no es del todo correcta. El método, en efecto, implica además la aceptación de factores tales como los describe el psicoanálisis: situaciones edípicas, lazos libidinosos entre padres e hijos, el proceso de la sublimación o los efectos de la represión. El psicoanálisis se vendría abajo si rehusáramos creer en la existencia de semejantes factores. El método, pues, implica y contiene toda la teoría. Que esto sea así, aparece claro si consideramos algunos de los pasos o elementos del método psicoanalítico.

La cadena de asociaciones sobre las que descansa el procedimiento es por su naturaleza interminable. En la mente humana todo está ligado de alguna manera con otras cosas, y los recuerdos ahí guardados y las ideas que pueden suscitarse pueden multiplicarse indefinidamente. El proceso se interrumpe de vez en cuando por pausas que el psicoanalista cree que indican "resistencias". Pero si la persona analizada vence la resistencia bajo la insistencia del analista, la cadena se reanuda y continúa hasta que ocurre una nueva manifestación de resistencia. Este hecho ha sido una de las razones para buscar las causas reales de los síntomas o las actividades normales cada vez más remotamente en el pasado del sujeto: hasta los primeros días de la vida, al momento del nacimiento y aun más allá, en algunos casos. Si se llegara a la vida prenatal y todavía continuasen las asociaciones, se presentaría la explicación de que estamos hurgando al estrato de las "memorias raciales". Pero este desarrollo sería inconcebible de no admitir que el análisis es verdaderamente interminable. Resulta necesario, además, que el psicoanalista tenga a mano algún método para saber cuándo debe romper la cadena de las asociaciones. No puede depender para saber esto de la desaparición de algún síntoma, porque en la inmensa mayoría de los casos no empieza por los síntomas ni se propone hacer desaparecer algún fenómeno patológico; por ej., en el análisis de un sueño, falta esta señal de la eficacia terapéutica. Para decidir si se ha descubierto algún material inconsciente de significación o importancia, no hay más remedio que aplicar principios del psicoanálisis, por ej., la situación de Edipo.

Es pues indisoluble la conexión entre teoría y método. Solo una persona que crea firmemente en la verdad de la teoría psicoanalítica puede manejar el método correspondiente, y solo puede tener tal creencia el que se adhiera, con igual firmeza, a su filosofía. No se debe olvidar que muchas de las afirmaciones hechas por el psicoanálisis se basan, no en la evidencia empírica, sino en interpretaciones que se han sacado de tal evidencia. Pues bien, las bases de no pocas de tales afirmaciones provienen de la etnología y de la historia de la cultura, con arreglo a datos que son dudosos o que resultan "confeccionados" a partir de la teoría psicoanalítica.

El psicoanálisis de Freud supone que el material revelado por las asociaciones libres tiene una relación causal con algún hecho mental cualquiera (sueño, emoción, error de lengua, etc.). Pero solo se puede establecer una relación de esta naturaleza si se acepta como verdadera la idea del dinamismo mental, así como lo ha expuesto Freud. Si se rechaza esta conexión, solo cabe establecer una relación de asociación o una relación de conexión.

Se puede retener, sin peligro, el método de las asociaciones libres, pero no se puede

aplicar a las materias primas surtidas por ellas la interpretación conforme a las reglas de Freud sin aceptar implícitamente su teoría, y con la teoría también su filosofía.

Varios autores enfatizan la influencia que el psicoanalista puede ejercer o ejerce sin más en el paciente. Aquí tenemos, por supuesto, un fenómeno ambivalente; dicha influencia tanto puede resultar positiva como negativa, según como se lleve a cabo el análisis y según la personalidad del psicoanalista. Hay quienes no admiten tal influencia, si se efectúa como es debido, un "análisis químicamente puro", un "análisis limpio", en que el psicoterapeuta se abstiene de imponer al analizado sus puntos de vista. Pero de hecho es innegable cierta directividad. Kuiper (1979), por ej., confiesa:

"Desde hace ya tiempo practico la especialidad del psicoanálisis y me he dado cuenta de lo directivamente que he actuado yo en algunas ocasiones, sin ni siquiera percatarme de ello, incluso en análisis que fueron supervisados por personas que eran autoridad y que no me criticaban, antes bien partían evidentemente de las mismas ideas criptomorales que yo tenía" (p. 77).

Del mismo autor son también estas reflexiones:

"Nuestro dictamen acerca de lo que se opone a la curación, acerca de lo que se opone a lo que los pacientes mismos quieren, es un juicio que puede estar elaborado de manera harto subjetiva y que puede estar muy determinado por nuestras propias ideas acerca de lo que sería bueno para los pacientes. Muchísimos juicios de valor se ocultan en las ideas que nos formamos acerca de lo que calificamos como actuación de los pacientes, y en la interpretación que damos de esa conducta. No es solo una vaga impresión el que los analistas actúen, a este respecto, de manera harto directiva y se comporten como personas que 'creen saberlo todo mejor'.

Numerosas supervisiones me han hecho ver lo fácilmente que nos dejamos llevar por nuestros juicios de valor" (p. 80).

Hay autores que no solo ven en el psicoanálisis que sea posible la influencia o directividad por parte del analista, sino que consideran que eso es inherente al mismo psicoanálisis como a toda psicoterapia. Declara, por ej., Eschenröder: "La terapia psicoanalítica es, como cualquier otra forma de psicoterapia, un proceso de influencia". El mismo autor detalla que el analista influye en el paciente de estas maneras:

"1. Orienta sus expectativas en una determinada dirección. 2. Las palabras y los silencios del analista indican al paciente los contenidos que son relevantes o irrelevantes para aquel, lo que aprueba y lo que desaprueba. 3. Las interpretaciones y las construcciones (opiniones sobre acontecimientos pasados que el sujeto no recuerda) ejercen una notable influencia en el paciente si este se muestra dispuesto a aceptarlas. 4. Si el paciente se defiende contra las interpretaciones del terapeuta, este entenderá su postura como resistencia" (p. 45).

Siendo así, es natural que en un paciente creyente resulte negativa, desde el punto de vista religioso, la influencia de un psicoterapeuta no creyente, ateo o agnóstico. A esto debe añadirse el riesgo que en el aspecto moral puede arrostrar un paciente analizado por semejante psicoterapeuta. He aquí unas reflexiones de Allers relativas a la psicoterapia freudiana:

El psicoanálisis es una psicología del espíritu, cuya concepción naturalista colorea todas sus afirmaciones acerca de la moral. Esto se refiere primariamente a la sexualidad, pero vale lo mismo en cualquier otro aspecto de la conducta humana. Así, la idea freudiana de que el hombre es normal cuando trabaja y goza de la vida, no es motivación apropiada para una ética cristiana. El peligro se agrava si el psicoanalista aconseja obrar contra los principios de la moral cristiana. Algunos psicoanalistas han profesado una actitud demasiado "liberal" respecto de algunas leyes morales; lo cual, sin embargo, no es algo exclusivamente característico del freudismo. Y consta que algunos psicoanalistas, incluso aconsejaron actos absolutamente contrarios a la moral cristiana, especialmente y aun exclusivamente en materias sexuales.

Sería todavía peor, desde luego, si el psicoanalista influyera negativamente, aun inconscientemente, no o no tan solo por su adhesión al ideario freudiano, sino por su propia conducta incorrecta. Nótese, por fin, que el psicoanalista puede perjudicar al analizado, también

en lo que se refiere al aspecto moral-religioso, ya tan solo por su impericia profesional.

Nos place insertar aquí unas reflexiones de De Rosa. Este sacerdote jesuita escribió un artículo sobre la práctica psicoterapéutica en Italia, que fue publicado en *La Civiltà Cattolica* el 5 de setiembre de 1992 y suscitó vivaces comentarios en dicho país a raíz de lo que vamos a citar a continuación.

"Justamente porque consideramos cosa seria la psicoterapia, y los trastornos psíquicos algo para tener muy en cuenta, no podemos cerrar los ojos ante el hecho de que hoy, en muchos casos -quizás demasiados-, la psicoterapia es practicada por personas no científicamente preparadas y, alguna vez, también deshonestas y que se aprovechan de la ingenuidad y confianza de los pacientes... En realidad la psicoterapia solo puede ser practicada por personas que tengan, en primer lugar, una seria preparación científica: preferiblemente, por personas que se hayan recibido de médico y se hayan especializado después en psicología y psicopatología. Por personas que tengan, en segundo lugar, una larga experiencia psicoterapéutica, hecha bajo la guía de maestros en este arte delicado y difícil. Por personas que, en tercer lugar, sean psíquicamente sanas y equilibradas y no tengan necesidad ellas mismas de curas psicoterapéuticas: sucede, en efecto, que, no raramente, sean atraídas al ejercicio de la psicoterapia justamente personas que tienen graves problemas psicológicos. Finalmente, la psicoterapia debe ser ejercida por personas honestas y concienzudas. Ciertamente, toda profesión exige personas honestas y concienzudas; pero la psicoterapia tiene como algo particular y específico el hecho de que instaura entre el psicoterapeuta y el paciente un estado de dependencia que vuelve al psicoterapeuta 'dueño' de la voluntad y de la afectividad del paciente, o bien produce el así llamado *transfert*, es decir, el proceso en virtud del cual el paciente 'proyecta' sobre el psicoterapeuta los propios deseos inconscientes. Si por lo tanto este no es una persona de gran rectitud y corrección profesional, pueden entrelazarse relaciones peligrosas entre paciente y psicoterapeuta y ocurrir hechos lamentables" (De Rosa en *La Civiltà Cattolica* 1992 III 431-432).

De Rosa se está refiriendo a la psicoterapia en general, no al psicoanálisis freudiano en particular, pero termina el artículo aludiendo especialmente a este:

"Un problema muy delicado se plantea, finalmente, para un cristiano que tenga necesidad de tratamiento psicoterapéutico, cuando el psicoterapeuta, especialmente si es de formación psicoanalítica freudiana, tiene una visión de la vida puramente materialista, y por lo tanto a-moral y a-religiosa, o bien una visión pansexualista. Es evidente que el paciente cristiano podría hallarse en grave dificultad desde el punto de vista moral y religioso. Puede, en efecto, ocurrir que, a raíz de un tratamiento analítico por parte de psicoterapeutas de formación freudiana, cristianos y religiosos reporten daños no indiferentes justamente en ese aspecto. De ahí la prohibición a los religiosos de someterse a análisis, salvo un permiso explícito. Pero de ahí se deriva también la necesidad de que numerosos cristianos emprendan la profesión psicoterapéutica y sepan sacar de la visión cristiana del hombre, de la vida moral y, en particular, de la sexualidad humana esa profunda sabiduría que los ayudará a sondear de manera más profunda y más auténtica el misterio del hombre" (p. 432).

Condiciones para que el método psicoanalítico pueda resultar provechoso al analizado desde el punto de vista espiritual-religioso

Creemos oportuno terminar nuestro estudio señalando, con Giacomo Dacquino (1982), unas advertencias que el psicoanálisis debiera tener en cuenta respecto a la religión o religiosidad del analizado.

Ante todo, sería poco responsable el psicoanalista que reprimiera la religiosidad del paciente o se desentendiera de ella. Si considera extraño al análisis el material religioso, que aflora en los sueños, fantasías, asociaciones libres y relaciones espontáneas del paciente, no

puede darse cuenta de la eventual inmadurez religiosa de este, ni del eventual *transfert* que proyecta sobre él.

El psicoanalista no tiene que tener prejuicios o conflictos inconscientes ante la religión. De lo contrario, se inclina a influenciar al paciente en sentido negativo, comprometiendo su religiosidad. Como puede tratar a creyentes o no creyentes, en todo caso debe comportarse ante la religiosidad con un *contratransfert* libre.

Si bien no es necesario que el credo religioso del analista coincida con el del paciente, es necesario, sin embargo, que el terapeuta esté inconscientemente dispuesto a aceptar la religión y religiosidad de aquel. Si hay coincidencia, el psicoanalista puede ayudar mejor la religiosidad del paciente. Si, caso bastante excepcional, el paciente posee una religiosidad sana, pero con algunas franjas neuróticas, el análisis, eliminando estas, puede dirigir al paciente hacia una religiosidad más auténtica. El psicoanalista, aun siendo mediador entre lo inconsciente y lo consciente de una persona, no le sugiere esquemas y objetivos, sino que la ayuda a descubrir las causas que impiden su maduración. No discute con ella sobre sus convicciones religiosas. Solo los aspectos religiosos patológicos son objeto de análisis e interpretación, porque no investiga sobre lo que el paciente hace, sino sobre el por qué lo hace.

El psicoanalista no es juez que absuelva o imponga penitencia, ni toma partido en el plano moral; antes al contrario, interpretando el *transfert* del paciente, a menudo debe hacerle tomar conciencia de su tendencia a identificar al terapeuta con su yo ideal. El sentido de culpa inconsciente es tratado como parte de la dinámica psicológica. No constituye un problema moral, sino patológico, porque refleja un inconsciente enfermo. No tiene que confundirse con el sentimiento de culpa consciente, que supone el remordimiento de una culpa efectivamente cometida.

Hechas estas advertencias, Dacquino concluye que no son incompatibles psicoanálisis y fe religiosa. "Los estudios de Freud sobre la religión han influenciado efectivamente el pensamiento de algunos psicoanalistas, que pretenden desarraigar de sus pacientes todo comportamiento religioso, considerando cualquier convicción religiosa como patológica. Pero otros muchos no se dejan arrastrar, a sabiendas, por la problemática religiosa de los pacientes, sosteniendo que se debe realizar el tratamiento en la neutralidad, del mismo modo que son neutros el bisturí del cirujano y la probeta del científico.

En efecto, no todos los psicoanalistas siguen a Freud en el plano religioso, aun reconociéndole el mérito de haber puesto de manifiesto las dinámicas inconscientes que trastornan la maduración de la religiosidad. En efecto, si Freud como filósofo no puede seguirse, su método terapéutico no depende de su filosofía; se puede, pues, usar la técnica de investigación y de terapia freudiana, sin aceptar la filosofía religiosa de su descubridor" (p. 211).

Se puede y se debe ir más allá todavía. En lo moral-religioso hace falta integrar y complementar el psicoanálisis con la dirección espiritual o confesión. Como dice Choisy (1974), el psicoanálisis "no posee ningún ideal que ofrecernos. El es la flecha y no el blanco. Se contenta, simplemente, con apartar los obstáculos que nos impiden alcanzar tal fin... Después de haber pasado por un psicoanálisis nos hallamos dispuestos para lo mejor. Es de la incumbencia del filósofo de la vida el proponer ese mejor" (p. 164). Pues entonces, como dice el mismo Choisy, "las tareas del director de conciencia y las del explorador del inconsciente son complementarias" (p. 179).

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

AKOUN André y otros, Los grandes del inconsciente, Bilbao, Mensajero, 1983.

ALLERS Rudolf, El psicoanálisis de Freud, Buenos Aires, Troquel.

ALLERS Rudolf, Pedagogía sexual. Cómo educar el instinto sexual para integrarlo en el

desarrollo completo de la personalidad, Luis Miracle, 1965².

ARINZE Francis, El desafío de las sectas o nuevos movimientos religiosos: una respuesta pastoral, en AICA (Agencia Informativa Católica Argentina)-DOC 253, p. 240-250.

ARNOLD Wilhelm - EYSENCK Hans Jürgen - MEILI Richard (dir.), Diccionario de Psicología, III, P-Z, Madrid, Rioduero, 1979.

BELLAMY Davide, La psicoterapia compie (inutilmente) un secolo. Cent'anni di solitudini, en Alba 6 agosto 1993, 24-25.

BELLET Maurice, Fe y psicoanálisis, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1974.

BEUCHER Max, Cara y cruz del psicoanálisis, Barcelona..., Bruguera, 1970.

BÖKMANN Johannes, La psicología moral. Sus tareas y métodos desde los orígenes hasta nuestros días, Barcelona, Herder, 1968.

CENCILLO Luis, El inconsciente, Madrid, Marova, 1971.

CONGREGACION PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTOLICA, La vida fraterna en comunidad. "Congregavit nos in unum Christi amor", Buenos Aires, Paulinas, 1994.

COSSON Paul Georges, El psicoanálisis y su imagen social entre los creyentes, en Concilium 99 (1974) 255-266

CHAUCHARD Paul, El equilibrio sexual. Desarrollo sexual, funciones genitales y espíritu de continencia, Barcelona, 1968⁵.

CHOISY Maryse, Psicoanálisis y catolicismo, Buenos Aires, La Pléyade, 1974.

DACQUINO Giacomo, Religiosidad y psicoanálisis. Introducción a la psicología y a la psicopatología religiosa, Madrid, Central Catequística Salesiana, 1982.

DALBIEZ Roland, El método psicoanalítico y la doctrina freudiana. Exposición - Discusión, Buenos Aires, Club de Lectores, 1987.

DANNEELS Godfried, Cristo o Acuario, en Criterio 27 de junio de 1991, p. 301-311.

DE ROSA Giuseppe, L'attività psicoterapeutica in Italia, en La Civiltà Cattolica, cuaderno 3413, 1992 III 426-432.

DOMINGUEZ MORANO Carlos, El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico, Madrid, Paulinas, 1991.

ESCHENRÖDER Christof T., En qué se equivocó Freud, Barcelona, Herder, 1987

FIZZOTTI Eugenio, Psicologia della religione, Università Pontificia Salesiana - Facoltà di Scienze dell'Educazione, Roma, 1991.

FIZZOTTI Eugenio, Verso una psicologia della religione. 1. Problemi e protagonisti, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1992.

FOERSTER Friedrich W., Etica y pedagogía sexual (Nueva exposición de antiguas verdades), Alcoy, Marfil, 1963.

FOERSTER Friedrich W., Temas capitales de la educación, Barcelona, Herder, 1960.

FREUD Sigmund, Obras completas (vol. de presentación sobre la versión castellana: 1ª reed., 1985; I: 1ª reed., 1986; II: 1ª reed., 1987; III: 1ª reed., 1986; IV: 1ª ed., 2ª reimpr., 1987; V: 1ª reed., 1ª reimpr., 1986; VI: 1ª reed., 1986; VII: 1ª ed., 3ª reimpr., 1987; VIII: 1ª reed., 1986; IX: 1ª reed., 1986; X: 1ª reed., 1986; XI: 2ª ed., 1ª reimpr., 1988; XII: 1ª reed., 1986; XIII: 1ª reed., 1986; XIV:

1ª reed., 1ª reimpr., 1986; XV: 1ª ed., 2ª reimpr., 1987; XVI: 1ª reed., 1ª reimpr., 1987; XVII: 1ª reed., 1986; XVIII: 1ª reed., 1ª reimpr., 1986; XIX: 1ª reed., 1ª reimpr., 1986; XX: 1ª reed., 1ª reimpr., 1988; XXI: 2ª ed., 1ª reimpr., 1988; XXII: 1ª ed., 1ª reimpr., 1986; XXIII: 1ª reed., 1986; XXIV (Indices y bibliografías) : 1976), Buenos Aires, Amorrortu.

FROMM Erich, El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor, Buenos Aires, Paidós, 1970.

FROMM Erich, La crisis del psicoanálisis en la vida contemporánea, Buenos Aires, Paidós, 1971.

FROMM Erich, Psicoanálisis y religión, Buenos Aires, Psique, 1973.

- GARCIA CABERO Manuel, Freud o la irreligiosidad imposible, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1976.
- GAY Peter, Freud: Una vida de nuestro tiempo, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2ª ed., 1990.
- GEMELLI Agustín, El psicoanálisis, hoy, Buenos Aires, Don Bosco, 1958.
- GIULIANI Massimo, Noi Europa - 32: L'Ebraismo, en Alba 11/18 de setiembre de 1992, 45-56 (337-348).
- GÖRRES Albert, Métodos y experiencias del psicoanálisis, Barcelona, Herder, 1963.
- GROSS Martin L., La falacia de Freud. Un análisis crítico de la psiquiatría, la psicoterapia, el psicoanálisis y la revolución psicológica, Madrid, Cosmos, 1978.
- ICIA (Información Católica Iberoamericana) N. 475/1991, 2.
- INSTITUTO INTERNACIONAL DE TEOLOGIA A DISTANCIA, Curso de formación catequética: El hombre, Madrid, 1986.
- JESUS diciembre de 1992, 23.
- JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de psiquiatras y psicoanalistas americanos (4-1-1993), en L'Osservatore Romano, ed. semanal en lengua española, N. 4 - 22 de enero de 1993, 4.
- JUAN PABLO II, Es preciso llevar a cabo una acción eficaz que contrarreste el influjo del secularismo (Discurso a un grupo de obispos argentinos, 7 de febrero de 1995), en L'Osservatore Romano 10 de febrero de 1995, p. 6-7.
- KUIPER P. C., El psicoanálisis. Examen crítico de su vigencia, Barcelona, Herder, 1979.
- LAPLANCHE Jean - PONTALIS Jean-Bertrand, Diccionario de Psicoanálisis, Barcelona, Labor, 3ª ed., 1981.
- LORENZINI Giacomo, Psicopatología y educación, Barcelona ... , Labor, reimpr. de la 1ª ed., 1964.
- McCONNELL James V., Estudios del comportamiento humano, en Enciclopedia práctica de psicología, III, México ... , McGraw Hill, 1992⁵.
- MOLINA MARTINEZ Miguel A.: Diccionario del Vaticano II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- MONEDERO GIL Carmelo, Complejos psíquicos, en Gran Enciclopedia Rialp (GER), VI, Madrid, Rialp, 1981.
- NUTTIN Joseph, El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1972.
- PAPALIA Diane E. - WENDKOS OLDS Sally, Psicología, Madrid..., McGraw-Hill, 1992.
- PESENTI G., Psicoanálisis, en Ancilli Ermanno (dir.), Diccionario de espiritualidad, III, Barcelona, Herder, 1984.
- PLAZA Saturnino, El pensamiento religioso de Erich Fromm, Madrid, Paulinas, 1993.
- PLE Albert, Freud y la religión, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.
- PLE Robert-Albert, Cambios de actitud de la Iglesia frente al psicoanálisis, en Concilium 99 (1974) 349-353.
- POVEDA ARIÑO José María, Freud, Sigmund Salomon, en Gran Enciclopedia Rialp (GER), X, Madrid, Rialp, 1981.
- QUINTANA CABANAS José María, Carácter y personalidad, Barcelona, Zeus, 1971.
- RICOEUR Paul, Freud: una interpretación de la cultura, Siglo Veintiuno, México-España-Argentina, 1975³.
- RICOEUR Paul, Hermenéutica y psicoanálisis, Buenos Aires, La Aurora, 1ª reimpr. de la 1ª ed., 1984.
- RICHARD Gustave, Psicoanálisis y moral, Buenos Aires, Psique, 1975.
- ROSSI Giacomo, Letture psicoanalitiche della Bibbia, en La Civiltà Cattolica, cuaderno 3419 (1992 IV 476-487)
- TORELLÓ Joan Baptista, Psicoanálisis, en Gran Enciclopedia Rialp (GER), XIX,

Madrid, Rialp, 1981.

VALORI Paolo, L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica, Brescia, Morcelliana, 1971.

VALSECCHI Ambrogio, Psicología (y moral), en ROSSI Leandro - VALSECCHI Ambrogio (dir.), Diccionario enciclopédico de teología moral, Madrid, Paulinas, 1980⁴.

VERGOTE Antoine, Psicología religiosa, Madrid, Taurus, 1969.

ZILBOORG Gregory, Psicoanálisis y religión, Buenos Aires, Troquel, 1964.

ZUNINI Giorgio, Homo religiosus. Estudios sobre psicología de la religión, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1970.

INDICE

PROLOGO: 2

PARTE I. FREUD Y PSICOANALISIS: pág. 5

Datos biográficos y contexto cultural de Freud: 5

Influencias ideológicas en Freud: 6

- Influencia judía: 6

- Otras influencias: 7

Definición de psicoanálisis: 8

Rasgos principales del psicoanálisis freudiano: 9

Examen de unas bases del psicoanálisis: 11

- El complejo de Edipo: 11

- Datos antropológicos: 13

- La libido: 14

Valoración del psicoanálisis freudiano: 16

- Fallas: 17

- Aciertos: 19

Fortuna del psicoanálisis: 21

PARTE II. PSICOANALISIS DE FREUD Y RELIGION: 24

Actitud de Freud ante la religión: 24

- En general: 24

- Educación religiosa de Freud: 26

- Vida religiosa posterior: 26

Textos de Freud sobre religión: 27

Pensamiento de Freud sobre la aplicación del psicoanálisis a temas y cuestiones de religión: 27

Exposición de textos freudianos más significativos sobre religión: 29

- *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901): 29

- *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907): 29

- *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910): 30

- *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos* (1912-1913): 30

* Tabú: 31

* Tótem: 31

- *Prólogo a Theodor Reik, Probleme der Religionpsychologie* (1919): 34

- *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921): 34

- *Presentación autobiográfica* (1925): 36

- *El porvenir de una ilusión* (1927): 37

- *El malestar en la cultura* (1930): 39

- *Moisés y la religión monoteísta* (1939): 41

Otras ideas de Freud sobre temas religiosos: 44

- Lo sagrado: 44

- Santidad: 45

- Dios: 45
- Providencia: 46
- Demonio: 46
- Pecado original: 47
- Cielo: 47
- Alma e inmortalidad: 48
- Ideal: 48

PARTE III. ANOTACIONES CRITICAS SOBRE LA VISION PSICOANALITICA FREUDIANA DE LA RELIGION: 48

En general: 48

Crítica a textos freudianos sobre religión: 53

- La religión como paranoia: 53
- La religión como neurosis: 53
- La religión, una ilusión: 55
- La religión, delirio colectivo derivado de la sexualidad: 57
- La religión, una sublimación de la sexualidad: 58
- El complejo paterno o complejo de Edipo, punto de apoyo de la religión: 60
 - Análisis del complejo de Edipo en relación con la religión: 60*
- La religión del padre: 63
 - Dios, padre enaltecido: 63*
 - Dios, sustituto del padre primordial y del padre individual : 64*

Críticas de autores a la psicología de la religión según Freud: 67

PARTE IV. POSTURAS CRISTIANAS ANTE EL PSICOANALISIS FREUDIANO: 71

Posturas ante el psicoanálisis en general: 72

Postura oficial: 72

Postura no oficial: 74

Posturas ante el psicoanálisis como método terapéutico: 80

Postura oficial: 80

Postura no oficial: 80

Condiciones para que el método psicoanalítico pueda resultar provechoso
al analizado desde el punto de vista espiritual-religioso: 83

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA: 84

